

Université Cheikh Diop de Dakar  
Faculté des Lettres et Sciences  
Humaines  
BP 5005  
E-mail : bachir@refer.sn  
Tel (221) 338241077/776396228

REVUE D'ÉTUDES AFRICAINES  
Revue annuelle  
ISSN : 2337-2621

Online : [www.etudes-africaines.ucad.sn](http://www.etudes-africaines.ucad.sn)

### AUTEURS

Bangre Yamba PITROIPA - Amidou SANOGO - Cheick SAKHO - Amadou Oury DIALLO - Ibrahim ABDOU SALAM NIANG - Ibrahima DIOUF - Aimé ANGUI - Hobido Désiré ANY - Cheikh Moctar BA - Cheikh Moctar BA - Frédéric Nenkam MOTSEBOHO et Eugène Gabin NGUEFACK - André Liboire TSALA MBANI - Lamine NDIAYE - Chérif MBODJ - Boubacar SY - Souleymane SANGARÉ - Valy FAYE - Adama NDIAYE.

.....

Sénégal	le n°.....	4000 FCFA
	Abonnement annuel.....	3000 FCFA
Afrique	le n°.....	5000 FCFA
	Abonnement annuel.....	4000 FCFA
Autre pays	le n°.....	30 euros
	Abonnement annuel.....	25 euros
	Abonnement de soutien.....	50 euros

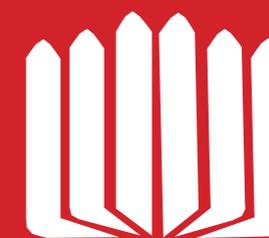


Revue d'Études Africaines

• N°3 •

2016

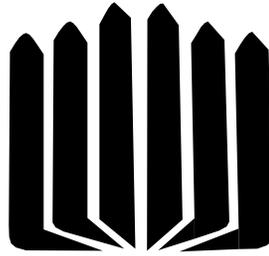
Revue d'*Études*  
*Africaines*



Revue annuelle



N°3 - année 2016



*Revue d'Études Africaines*

*Revue d'Études Africaines*

Littérature, philosophie et art.

N°3

année 2016

## **Illustration**

**Couverture** : Sylvain Domingo, *Évolution 1*, 2015.  
Technique mixte. Diamètre : 100 cm.

## SOMMAIRE

Bangre Yamba PITROIPA – Analyse des facteurs de vitalité ethnolinguistique de la langue française au burkina faso.....	7
Amidou SANOGO – Normes et enjeux du discours : le cas des transgressions lexicales dans <i>Monnè, outrages et défis</i> d’Ahmadou Kourouma.....	21
Cheick SAKHO – Construction de la figure maternelle et destin exceptionnel du héros dans les traditions orales ouest-africaines.....	35
Amadou Oury DIALLO – L’incipit des récits épiques ouest-africains.....	45
Ibrahim ABDOU SALAM NIANG – La faune féminine dans les contes de Boubou Hama.....	61
Ibrahima DIOUF – Du boundjou au dictateur nègre : la figure du barbare dans <i>Batouala</i> de René Maran et <i>Rue des pas-perdus</i> de Lyonel Trouillot .....	75
Aimé ANGUI – <i>Murambi, le livre des ossements</i> de Boubacar Boris Diop : une fictionnalisation de l’horreur .....	99
Hobido Désiré ANY – Identités postcoloniales et racisme dérivatif selon Frantz Fanon .....	111
Cheikh Moctar BA – L’ « Être » à l’épreuve de la diversité dans la philosophie comparée.....	131
Frédéric Nenkam MOTSEBOHO et Eugène Gabin NGUEFACK – De la projection humaniste du même dans l’autre en Afrique traditionnelle à la désintégration des modalités relationnelles dans les sociétés modernes.....	155

André Liboire TSALA MBANI – Le paradigme éthique dans l’univers philosophique de Charles Robert Dimi .....	171
Lamine NDIAYE – Louis-Vincent Thomas, le grand-père qui m’a appris que les Wolof ne meurent pas : le rite au service de la victoire sur la mort.....	187
Chérif MBODJ – Contribution à l’étude des Balantes de la Guinée-Bissau .....	205
Boubacar SY – Patrimoine, parenté à plaisanterie et cohésion sociale : les Sereer du Sine-Saloum au carrefour de la cohésion nationale au Sénégal.....	223
Souleymane SANGARÉ – Une étude des causes de la défaite du Sosso et de la victoire du mandé au XIIIe siècle : l’art militaire chez Soundjata.....	233
Valy FAYE – Le peuplement du Saloum oriental (Sénégal) du XVI <sup>e</sup> au XIX <sup>e</sup> siècle : des mobiles essentiellement politiques .....	249
Papa SAKHO, Oumar SY, El Hadji Balla DIÈYE et Tidiane SANÉ – La production de la ville sur les marges : le cas de la ville de Ziguinchor (Sénégal) .....	269
Adama NDIAYE – Communication, tourisme et durabilité : impacts sociétaux et enjeux éducatifs au Sénégal .....	287

**ANALYSE DES FACTEURS DE VITALITÉ  
ETHNOLINGUISTIQUE DE LA LANGUE FRANÇAISE AU  
BURKINA FASO**

Bangre Yamba PITROIPA \*

Sous la colonisation, le Burkina Faso a subi une politique d'occupation et de domination sous plusieurs aspects : politiques, sociaux, culturels et linguistiques. À cette époque, la France avait jugé nécessaire de reconfigurer ce nouveau territoire selon ses besoins. Dans cette stratégie de conquête et d'assimilation, l'une des premières mesures de la métropole fut d'imposer la langue française aux Voltaïques d'alors. C'est ainsi qu'une nouvelle politique linguistique et culturelle du pays sera décidée par la France. Pour sa mise en œuvre, la France décide de placer le français au sommet de l'État voltaïque, tout en fustigeant les langues maternelles des populations. Le Burkina Faso actuel (ex Haute Volta), après avoir obtenu son indépendance politique en 1960, n'a pas pu gagner la bataille de l'indépendance linguistique vis-à-vis de la France. Le rayonnement du français au Burkina Faso est donc associé à l'onction politique qui accorde à cette langue un statut distingué de langue officielle qui constitue la principale force de contrôle sur les autres langues du terroir. Cette situation crée un paradoxe frappant dans cet espace sociolinguistique burkinabè. Ce pays compte une soixantaine de langues nationales dont trois langues majoritairement parlées par les populations : le moore, le dioula et le fulfulde. On peut donc affirmer que les campagnes d'assimilation linguistique et culturelle promues depuis la période coloniale ont réussi à imposer la langue française aux Burkinabè. La vie de la nation repose désormais sur le français comme si les langues nationales n'avaient rien à apporter au peuple burkinabè. Ces langues nationales sont confinées à jouer des

---

\* Université de Koudougou, Burkina Faso

rôles secondaires au plan politique, éducatif et économique. Cette tendance est assimilable à un « impérialisme linguistique », consistant à étouffer les langues du terroir par des décisions politiques. En réalité, la conquête de l'indépendance linguistique du pays nécessite une autre lutte non encore enclenchée. Par conséquent, la langue française demeure la langue de l'État, de l'administration, de l'enseignement, de la justice et du politique. Cela constitue des sources d'une certaine vitalité ethnolinguistique de la langue française au Burkina Faso. Dans cet espace géolinguistique burkinabè se cristallise une diglossie<sup>1</sup> entre le français et les langues nationales : le français est langue haute (LH) et les langues nationales sont considérées comme des langues basses (LB). C'est dans ce contexte diglossique que nous essayerons d'examiner les facteurs de vitalité ethnolinguistique du français. Dans le développement de cette étude, nous aborderons dans un premier temps le cadre théorique et méthodologique de l'étude et dans un second temps, nous présenterons les résultats de la recherche.

## 1. CADRE THÉORIQUE ET MÉTHODOLOGIQUE DE L'ÉTUDE

Dans cette partie, nous définirons dans un sous point (1) les concepts clés de l'étude, à savoir : les concepts de vitalité ethnolinguistique, d'assimilation linguistique en rapport avec la thèse de « suicide » ou de « meurtre » linguistique et le concept de désir d'intégration communautaire. Ensuite, la problématique et les hypothèses de l'étude seront présentées dans un sous point (2) et enfin dans un sous point (3), nous présenterons la démarche méthodologique de l'étude.

---

<sup>1</sup> Ferguson (1959) conçoit qu'il y a diglossie « lorsqu'il y a une répartition fonctionnelle des usages : on distingue la variété haute de l'église, dans les lettres, dans le discours, à l'Université, etc., tandis qu'on utilise la variété basse dans les conversations familières, dans la littérature populaire, etc. » Selon l'auteur, « la variété haute jouit d'un prestige social dont ne jouit pas la variété basse. On utilise aussi la variété haute pour produire une littérature reconnue et admirée et son acquisition se fait par la voie de l'école tandis que la variété basse est acquise naturellement ». Cette définition cadre bien avec le rapport que la langue française entretient avec les langues nationales en contexte diglossique au Burkina Faso.

## 1.1. Définition des concepts clés de l'étude

### *La vitalité ethnolinguistique*

Pour Giles, Bourhis et Taylor (1977), cité par Magord André *et al* (2002 : 25),

La vitalité ethnolinguistique est constituée de facteurs structuraux qui facilitent le développement et la survie d'un groupe linguistique en tant qu'entité distincte et active dans une situation intergroupe. Plus ces facteurs structuraux sont favorables à l'emploi de la langue d'un groupe, plus fortes sont les chances que les membres du groupe feront usage de leur langue au sein de la société et plus faibles seront les chances que les membres du groupe adoptent en permanence la langue d'un exogroupe (d'un groupe externe). Selon eux, les facteurs structuraux forment trois catégories : les facteurs démographiques, les facteurs de soutien et de contrôle institutionnels et les variables de statut ».

Une langue n'a de statut que par rapport aux textes que lui confère la législation par rapport aux autres langues. Il s'agit, en d'autres mots, de décisions politiques de valoriser telle ou telle langue sur un territoire donné. D'où l'implication de la thèse de « meurtre linguistique » dans la gestion des politiques linguistique de chaque État.

### *L'assimilation linguistique par la thèse du « suicide linguistique »*

Selon Landry, Allard et Deveau (2011 : 58), en matière d'assimilation linguistique, la thèse du « suicide » renvoie à la position selon laquelle l'assimilation résulte d'un choix délibéré. Les membres des groupes linguistiques minoritaires décideraient qu'il est avantageux pour eux ou pour leurs enfants d'adopter la langue du groupe majoritaire ». Dans le contexte de cette étude, ce sont les membres des groupes ethnolinguistiques majoritaires dont les langues sont peu valorisées par le politique (les langues nationales) qui peuvent choisir délibérément de s'intéresser au français, la langue de statut. Selon Edwards (1985), « les membres des groupes minoritaires s'assimilent surtout pour des motifs d'ordre économique ou de mobilité sociale. Leur choix est libre et volontaire ». Dans une publication ultérieure, Edwards (1989) estime que les minorités doivent avoir le droit de conserver leur langue et leur culture, mais que cette question est d'ordre privé. Autrement dit, les gouvernements ne devraient pas intervenir pour faciliter le maintien des langues et des cultures minoritaires. Chaque

membre du groupe est libre de faire usage de sa langue, mais il ne peut pas s'attendre à ce que des interventions étatiques lui viennent en aide.

*L'assimilation linguistique par la thèse du « meurtre linguistique »*

Face à la thèse du « meurtre linguistique », Skutnabb-Kangas (2000) pense que « de nombreuses minorités linguistiques sont forcées d'abandonner leurs langues et leurs cultures par suite d'actes d'abus de pouvoir ou d'une indifférence marquée des groupes dominants. Elle invoque de nombreuses situations dans le monde dans lesquelles les minorités sont privées de droits linguistiques fondamentaux, dont le droit à l'éducation. Sur plus 6000 langues, moins d'une centaine jouissent de statuts de langues officielles et plusieurs sont maintenant parlées par de très petites populations. Elle établit des liens parallèles entre la baisse de la biodiversité de la planète et les pertes constatées en matière de diversités linguistiques et culturelles mondiales. Que ces pertes soient liées à des mesures oppressives ou à l'inaction des gouvernements, selon elle, il n'en résulte pas moins une forme certaine de génocide linguistique et culturel.

*Le désir d'intégration communautaire*

Ce phénomène symbolise le degré auquel l'individu désire faire partie d'une communauté langagière. Celui-ci est gouverné par une croyance dite « égocentrique<sup>2</sup> ».

## **1.2. Problématique de l'étude**

Une analyse de la politique linguistique en vigueur au Burkina Faso permet de constater que tout a été mis en œuvre pour assurer une certaine hégémonie de la langue française dans le contexte multilingue burkinabè. À y voir de près, la langue française a été imposée aux Burkinabé par une politique linguistique impérialiste. Cela a consisté à travailler les esprits à accepter le français comme une langue de cognition à même de sauver l'âme du Burkinabè au détriment de sa propre langue maternelle. Les langues nationales sont vues comme des langues « indigènes » incapables de sortir l'homme noir de l'ignorance,

---

<sup>2</sup> Cette croyance « égocentrique » a été définie par Allard et Landry (1987) comme étant une croyance de la personne par rapport à elle-même comme membre d'un groupe ethnolinguistique (ses caractéristiques, ses souhaits, ses aspirations, ses désirs...).

donc de la misère. C'est sous ce credo que le français s'est distingué des langues nationales du Burkina pour occuper la place qui lui revient aujourd'hui au sommet de l'Etat du Faso. C'est donc un ensemble de facteurs qui a été mis en branle depuis la colonisation pour assurer une certaine visibilité ethnolinguistique du français dans ce pays. Face à cet assaut impérialiste pour imposer le français dans les nouvelles colonies, quels ont été les facteurs dominants ? En plus du statut de langue officielle, quels sont les autres facteurs de vitalité du français dans ce pays ? Les jeunes Burkinabè scolarisés manifestent-ils un désir d'intégrer la communauté francophone au Burkina Faso ? Ces diverses questions consolident les fondements de cette problématique. Pour aborder cette étude, nous avons posé au préalable des hypothèses de recherche :

*Hypothèse 1* : les principaux facteurs de vitalité ethnolinguistique du français au Burkina Faso sont d'ordres politique, économique et culturel.

*Hypothèse 2* : le désir d'intégration des jeunes scolarisés à la communauté francophone est assez fort au Burkina Faso.

*Hypothèse 3* : l'assimilation linguistique renforce la vitalité ethnolinguistique du français au Burkina Faso.

### **1.3. Méthodologie de la recherche**

La méthodologie de recherche adoptée pour conduire cette étude associe essentiellement la méthode quantitative et la recherche documentaire. Nous avons utilisé un questionnaire de recherche contenant plusieurs variables dont le capital démographique, politique, économique et culturel pour déterminer la vitalité ethnolinguistique subjective du français. Le désir d'intégration à la communauté francophone des étudiants a aussi été mesuré. Ce questionnaire a été adapté par nous-même au contexte sociolinguistique du Burkina Faso. Nous l'avons fait à partir du questionnaire de recherche des chercheurs canadiens du groupe ViLEC (Vitalité de la langue et de la culture) de l'Institut canadien de recherche sur les minorités linguistiques dont nous sommes membre associé. Les participants à cette enquête sont tous des étudiants qui proviennent de deux universités du Burkina Faso : l'Université de Ouagadougou et l'Université de Koudougou.

## L'échantillon

Nous avons pris en compte les étudiants du premier cycle (licence 1 et 2) des deux universités. Trois départements des deux universités ont été visés pour cette recherche. Il s'agit des départements de lettres modernes, d'histoire et de géographie. Au total, 300 étudiants ont pris part à l'enquête dont la répartition est la suivante :

Département	Université de Ouagadougou			Université de Koudougou		
	Lettres modernes	Histoire	Géographie	Lettres modernes	Histoire	Géographie
Échantillon	50 étudiants	50 étudiants	50 étudiants	50 étudiants	50 étudiants	50 étudiants
Total	150 étudiants			150 étudiants		

## Principaux variables du questionnaire

### Thèmes

Croyances par rapport à la communauté francophone : *ressources actuelles*

Croyances par rapport à la communauté francophone : *désir d'intégration*

Dans la section 1, les enquêtés étaient invités à indiquer la perception qu'ils avaient des ressources actuelles du français dans leur région selon le capital démographique, politique, économique et culturel. Le travail consistait à encrer un chiffre de 1 à 9 qui décrit au mieux les différentes ressources du français dans leur région.

Dans la section 2, le questionnaire invitait les étudiants à spécifier sur sept phrases leur désir d'intégrer la communauté francophone. Les étudiants étaient invités à encrer un chiffre de 1 à 9 qui, selon eux décrit le mieux leurs buts, leurs souhaits ou leurs désirs d'intégrer la communauté francophone. Le croisement des réponses des 300 questionnaires a été réalisé avec le logiciel SPSS<sup>3</sup> (Statistical Package for the Social Sciences) pour obtenir des scores moyens.

---

<sup>3</sup> Le logiciel SPSS (Statistical Package for Social Sciences) sous Windows est un outil d'analyse statistique particulièrement conçu pour les étudiants en méthodologie d'enquêtes ou ceux des disciplines liées aux sciences humaines, ainsi que toute personne travaillant en tant qu'analyste de marché, économiste et professionnel du domaine social. Il permet principalement de réaliser la codification, la saisie, la

## 1. 4. Résultats de l'étude

La vitalité ethnolinguistique du français au Burkina Faso est soutenue par plusieurs facteurs dont les fonctions du français, la forte perception de vitalité subjective du français dans le pays, l'assimilation linguistique et le désir d'intégrer la francophonie.

### *Déterminisme des facteurs de vitalité du français au Burkina Faso*

#### Facteurs 1

- Les multiples fonctions du français comme facteurs de vitalité de la langue française au Burkina Faso.

Au Burkina Faso, plusieurs fonctions sont assignées à la langue française en plus de sa fonction de langue officielle. Ces différentes fonctions sont des facteurs de vitalité du français sur le territoire burkinabè. Nous pouvons résumer les différentes fonctions du français dans ce pays à la suite de Napon (1992 : 36) qui distingue cinq fonctions de cette langue dans ce pays :

- la fonction (O) ou fonction officielle ;
- la fonction (E) ou fonction d'enseignement ;
- la fonction (I) ou fonction internationale ;
- la fonction (W) ou fonction de communication étendue ;
- la fonction (C) ou langue de la capitale.

La fonction officielle (O), permet de hisser la langue française au sommet de la communication de l'État et des institutions. La fonction d'enseignement (E) repose sur l'utilisation du français dans le domaine de l'éducation. La fonction internationale (I) indique le potentiel de la langue française à assumer le rôle de langue de communication internationale et d'ouverture vers le monde extérieur. La fonction (W) justifie l'usage étendu du français comme la langue « commune » des

---

manipulation et l'utilisation des données à l'aide des fonctions informatiques et statistiques de base disponibles dans ce programme. Cf. le site suivant pour plus de détail :

(<http://www.umoncton.ca/longd03/TheorixDownload/Introduction%20SPSS.pdf>)

Burkinabè. Quant à la fonction (C), elle fait de la langue française une langue de prestige, pratiquée dans la capitale où vivent ceux qui sont en contact direct avec la modernité par opposition à ceux qui vivent à la campagne. La vie citadine étant le reflet de la modernité et de bien-être social dans les sociétés africaines.

Facteur 2

- *Perceptions de la vitalité ethnolinguistique subjective du français*

Figure 1: Perceptions de vitalité ethnolinguistique subjective du français

Ressources		Ouagadougou	Koudougou	Total
<b>Capital démographique</b>	Score moyen	1,4	1,0	<b>1,2</b>
<b>Capital politique</b>	Score moyen	6,9	6,4	<b>6,6</b>
<b>Capital économique</b>	Score moyen	7,0	6,6	<b>6,8</b>
<b>Capital culturel</b>	<b>Score moyen</b>	<b>6,2</b>	<b>6,0</b>	<b>6,1</b>

*Échelle de mesure*

Capital démographique : 1 « moins de 10% », 3 « un tiers », 5 « la moitié », 7 « deux tiers » 9, « plus de 90 % ».

Capital politique : 1 « aucunement », 3 « peu », 5 « modérément » 7, « beaucoup » 9 « complètement ».

Capital économique : 1 « extrêmement faible », 3 « faible », 5 « modéré », 7 « élevé » 9 « extrêmement élevé ».

Capital culturel : 1 « inexistant », 3 « peu nombreux », 5 « modérément nombreux », 7 « nombreux », 9 « extrêmement nombreux ».

Au vu des résultats de ce tableau, la langue française a réussi à s'imposer au Burkina Faso sur le plan politique, économique et culturel. Selon la perception des enquêtés, les scores allant de 6, 8 à 6,1 pour le capital économique, politique et culturel expriment une nette dominance du français dans ces différents secteurs. Ce qui révèle un indice remarquable de vitalité de cette langue dans ce pays même si la langue

française reste minoritaire sur le plan démographique (score de 1,2). Si ce constat se vérifie véritablement sur le terrain, l'avenir des langues nationales serait incertain. Théoriquement, sans un certain capital linguistique (ressources au niveau démographique, politique, économique et culturel), garant de la survie de toute langue en situation de contact, il est difficile à une langue de se maintenir dans son environnement sociolinguistique. Par conséquent, la perception de la vitalité subjective des étudiants révèle que les langues nationales sont en danger car ces langues sont dominées par la langue française dans trois secteurs clés sur quatre qui permettent à une langue de demeurer une entité « distincte et active » dans un contexte de contacts de langues.

### Facteur 3

*- L'assimilation linguistique par la thèse du « suicide linguistique » comme facteurs de vitalité de langue française au Burkina Faso.*

Une communauté peut s'assimiler linguistiquement de « gré » en acceptant volontiers d'apprendre et pratiquer une autre langue qui s'impose à elle pour des raisons économiques et de mobilité sociale. Dans ce cas, le niveau de vie est un facteur déterminant dans le déclenchement de ce processus. Plus la communauté sera exposée à des difficultés d'ordre économique et de survie, plus elle sera encline à s'assimiler facilement. Dans le cas contraire, plus la question de survie sera réglée, plus la thèse du « suicide » s'appliquera difficilement pour assouvir la communauté à faire fi de sa langue maternelle au profit de la langue dominante statutairement. Dans tous les cas, on voit bien que la communauté se trouve face à une situation dont elle n'est pas le responsable désigné. La nature, l'environnement, la situation géographique, le niveau de développement des terroirs sont les facteurs qui influencent grandement le processus d'assimilation linguistique par le biais de la thèse du « suicide ».

Au vu de ce qui précède, la langue française remplit les conditions pour s'imposer au Burkina Faso par la thèse du « suicide linguistique ». Désabusé par les problèmes sociaux, chaque jeune voit en

la langue française, sa langue de gagne-pain pour ceux qui fréquentent les écoles et les universités burkinabè. Dans ce pays, le français est perçu comme une langue de mobilité sociale et pourvoyeuse d'emploi dans la fonction publique. C'est ce qui gouverne les facteurs économiques du français au Burkina Faso.

Aussi, les rapports de force entre les langues en présence constituent le second volet qui gouverne le principe du « suicide linguistique ». Plus les langues nationales seront infériorisées, plus les chances du « suicide linguistique » s'accroîtront au sein des communautés burkinabè. Le prestige social qui s'associe à l'usage du français influence énormément les prises de décisions suicidaires en matière de choix ou de préférence langagière. En somme, les langues nationales sont sans grande influence dans le monde et cela profite bien à la langue française dans sa quête de vitalité hors de l'hexagone.

*L'assimilation linguistique par la thèse de « meurtre linguistique » comme facteur de vitalité de langue française au Burkina Faso.*

Une langue n'a de statut que par rapport aux textes que lui confère la législation par rapport aux autres langues. C'est bien le cas du statut du français dans le paysage linguistique burkinabè. Il s'agit, en d'autres mots, de décisions politiques de valoriser telle ou telle langue sur un territoire donné. D'où l'implication de la thèse de « meurtre » dans la gestion des politiques linguistique des États qui opèrent ces choix. Face à l'indifférence marquée du politique pour une réelle valorisation des langues nationales dans la vie de la nation burkinabè, l'État encourage cette thèse du « meurtre linguistique » des langues nationales au profit du français. Même le statut de langues nationales accordé à toutes les langues du terroir burkinabè reste une coquille presque vide, sans incidence majeure sur le plan politique, économique et culturel (enseignement).

#### Facteur 4

*- Le désir d'intégrer la communauté francophone comme facteur de vitalité de la langue française au Burkina Faso*

Figure 2 : Désir d'intégrer la communauté francophone

Ressources		Ouagadougou	Koudougou	Total
<b>Enseigner la langue française</b>	Score moyen	7,9	7,7	7,8
<b>Communiquer en français dans les services gouvernementaux</b>	Score moyen	7,8	7,8	7,8
<b>Communiquer en français dans les services publics</b>	Score moyen	7,2	7,2	7,2
<b>Suivre les programmes télévisés en français</b>	Score moyen	7,0	7,2	7,1
<b>Caractère culturel et linguistique de mon territoire</b>	Score moyen	6,8	6,6	6,7
<b>Suivre des activités culturelles en français</b>	Score moyen	6,3	6,5	6,4
<b>Communiquer en français avec d'autres jeunes</b>	<b>Score moyen</b>	<b>6,4</b>	<b>6,2</b>	6,3

*Échelle de mesure* : 1 « jamais », 3 « rarement », 5 « de temps en temps », 7 « souvent » et 9 « toujours ».

Dans l'ensemble, le désir manifesté par les étudiants d'intégrer la communauté francophone est fort. Les scores respectifs de 7, 8 et de 7, 2 pour le désir d'enseigner en français et de communiquer dans cette langue dans les services gouvernementaux sont des signes d'une réelle adhésion à la langue française. Par le fort score de 7, 2, ils marquent fortement leur attachement au français dans leur choix de communiquer dans cette langue dans les services publics de leur pays. Ces étudiants préfèrent fortement suivent les programmes de télévision en français. Les scores des autres variables qui varient entre 6,7 et 6,3 sont des indicateurs d'un certain intérêt pour la langue française.

Vraisemblablement, l'attraction envers la communauté francophone des étudiants s'explique par la place du français dans leur ascension sociale et économique. D'un point de vue social, l'usage du français est mieux perçu et recommandé aujourd'hui dans leur milieu socioprofessionnel étant donné que la langue de l'administration est le français. Ils ne peuvent aussi enseigner que dans cette langue à partir du moment où le français est la langue d'enseignement dans l'éducation classique de leur pays. Tous ces facteurs peuvent expliquer les désirs poussés des enquêtés à vouloir intégrer la communauté francophone.

## CONCLUSION

La langue française se retrouve dans un contexte sociolinguistique où son expansion dépend de plusieurs facteurs : les communautés elles-mêmes, l'école et les décisions politiques (l'État) en matière de politique linguistique. La corrélation de ces différentes variables a permis de déterminer la vitalité du français hors de l'hexagone dans ce pays africain où coexistent une soixantaine de langues. La valorisation d'une langue sur le plan statutaire est un puissant facteur de vitalité ethnolinguistique de la langue en question sur le territoire. Ainsi, cette étude a permis de constater qu'une communauté peut adhérer de « gré » ou de « force » à une langue valorisée sur un territoire donné. C'est le cas du français dans le contexte burkinabè. Dès lors, la piste de la thèse de « suicide linguistique » et de « meurtre linguistique » sont des facteurs importants qui gouvernent la vitalité ethnolinguistique de la langue française au Burkina Faso.

Ainsi, par des stratégies de domination, la langue française a su s'imposer hors de l'hexagone, notamment au Burkina Faso et dans d'autres pays africains. La vitalité du français est associée au statut officiel de la langue, mais surtout grâce au phénomène d'assimilation linguistique et culturel. L'école moderne est devenue l'épicentre de cette assimilation de la langue française. Les différentes langues nationales subissent la loi du français dans les domaines politique, économique et culturel. Le salut des langues nationales réside encore dans la

prédominance du nombre de leurs locuteurs sur le plan national (plus de 80 %). Ce facteur démographique est certes important pour la vitalité ethnolinguistique de ces langues. Cependant, force est de constater que sans un réel soutien de décisions politiques il serait difficile pour les langues nationales de rivaliser avec la langue française.

#### BIBLIOGRAPHIE

ALLARD, R. et LANDRY, R., « Étude des relations entre les croyances envers la vitalité ethnolinguistique et le comportement langagier en milieu minoritaire francophone », in *Demain, la francophonie en : milieu minoritaire ?*, p.15-61, 1987.

EDWARDS, J., « Language, society, and identity ». in *Language in society*, vol. 17. Oxford, Basil Blackwell, p. 10-225, 1985.

EDWARDS, J., « Social purposes of bilingual education: U.S. English, the ELA and other matters ». *Meridian House international/ U.S. English Conférence on public policy issues in bilingual education*, Washington, D.C. p. 1-33, 1989.

ERGUSON, C. A., « Diglossia », in *Word*, vol. 15, p. 325-425, 1959.

LANDRY, R., ALLARD, R. et DEVEAU, K., *École et autonomie culturelle : Enquête pancanadienne en milieu scolaire francophone minoritaire. Rapport de recherche*, ICRML, Moncton, 2011.

MAGORD, A., LANDRY, R. et ALLARD, R. « La vitalité ethnolinguistique de la communauté franco-terreneuvienne de la péninsule de Port-au-Port : une étude comparative », in *Magord, A. (Dir.) Les franco-terreneuviens de la péninsule de Port-au-Port: Évolution d'une identité franco-canadienne*, p.197-22, Moncton, Université de Moncton. Chaire d'études acadiennes, 2002.

NAPON, A., *Étude du français des non-lettrés au Burkina Faso. Thèse de doctorat nouveau régime*, Université de Rouen, 322 p. + annexes. (1992).

SKUTNABB-KANGAS, T., «Linguistic Genocide», in *Education or Worldwide Diversity and Human Rights?* Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 2000.

**NORMES ET ENJEUX DU DISCOURS : LE CAS DES  
TRANSGRESSIONS LEXICALES DANS MONNÈ, OUTRAGES  
ET DÉFIS D'AHMADOU KOUROUMA**

Amidou SANOGO\*

Certains « écrivains de la deuxième génération » sont accusés de rompre d'avec les normes canoniques occidentales. Tel est le cas de Kourouma dont les écrits comporteraient des distorsions morphosyntaxiques, des ruptures syntaxico-énonciatives à même de nuire à la compréhension du message.

Avec Madeleine Borgomano, on trouve une justification en ces termes : « Les littératures nées dans ces pays [africains] éloignés et très différents de la France à tout point de vue, se sont développées de façon originale et de plus en plus autonomes.<sup>4</sup> » Cette spécificité de la littérature africaine est diversement interprétée comme une interférence linguistique sinon, une transgression faite à la norme. Ce fait linguistique explicite le thème de la transfrontalité que nous abordons selon une linguistique du discours mettant en œuvre des paradigmes lexicaux.

Notre objectif est de décrire les usages des segments lexicaux pour en déterminer les significations sociales en considération de la catégorie sociodiscursive des narrateurs.

Dès lors, notre préoccupation est de savoir comment les segments lexicaux (mots et expressions) peuvent expliciter, d'un point de vue socioculturel, le foisonnement du français et d'autres langues.

---

\* Université de Bamako, Mali

<sup>4</sup>Madeleine Borgomano, *Ahmadou kourouma, le guerrier griot*, Paris, L'Harmattan, 1998, p.5.

Notre hypothèse est que les unités lexicales étrangères au français traduisent des sensibilités, idéologies et émotions dans un code linguistique imposé par les avatars de l'histoire.

L'étude procède à l'examen de quelques emprunts au malinké afin d'en dégager les portées sémantiques liées au contexte socioculturel de *Monnè, outrages et défis*. Cela permet de mesurer la sensibilité culturelle transmise par l'hyperculture de l'écriture.

## 1. TRANSFRONTALITÉ ET EMPRUNTS LEXICAUX

La première manifestation de la transfrontalité, dans *Monnè, outrages et défis*, est perceptible par l'intrusion des mots étrangers dans la langue française. En lexicologie, ce fait linguistique est désigné sous le vocable d'emprunt lexical. On assiste à une forme de transfert de segments lexicaux dans le code linguistique considéré, en l'occurrence le français.

En effet, dans *Monnè, outrages et défis* foisonnent les emprunts à la langue malinké principalement et, secondairement, à d'autres langues-sources comme l'arabe, l'anglais, etc. Avec Jean-Marie Bague<sup>5</sup>, on dénombre soixante-douze mots et expressions dont nous retenons les suivants :

Bolloda, monnè, kébi, massa, cora, lougan, déguè, boribana, sissa-sissa, prou, sissi, kélémasa, sofa, djéliba, tjogo-tjogo, fissan djiri, panca, dioula, djigui, fama, famakourou, hiriasson, nabata, pratati, djéli, fa, gnama, kabako, lo, magnan, n'koron, seko, siguiya son, soumara, tara, ton, bilakro, djibité, drékéba, doromé, hérémakono, horon, koma, konon, koma, koro, korobia, koutoubou, naikaisso, origou, tabala, tâhara, toubougisso.

C'est sur ces repérages que s'effectue le travail de reconnaissance des mots étrangers à la langue française.

### 1.1. Identification et typologie des mots étrangers

On distingue deux types d'emprunt selon qu'ils soient directs ou indirects :

---

<sup>5</sup>"L'utilisation de mots "étrangers" dans un roman francophone ouest-africain : étude des xénismes dans *Monnè, outrages et défis* (Ahmadou Kourouma)", in *Bulletin du ROFCAN* n° 10, INALF/CNRS, Didier Érudition, 1996.

- emprunt direct du français au malinké :
- emprunt indirect du français à d'autres langues : l'arabe, de l'anglais, du wolof...

Du point de vue grammatical, on peut déjà apparenter ces indices lexicaux à des substantivèmes, c'est-à-dire des unités minimales de désignation appartenant au lexique d'une langue. Conformément à la théorie du langage de K. Bühler [(1934) 1990]<sup>6</sup>, ces unités lexicales appartiennent au « champ symbolique », dont la fonction est de nommer par opposition à ceux du « champ déictique », dont la fonction est de *montrer*. On peut émettre l'hypothèse que ces signes linguistiques, qui sont donc des *indices de désignation*, sont indépendants (théoriquement) de l'ancrage spatio-temporel du *locuteur*.

*Les emprunts indirects à d'autres langues*

*Identification des mots d'origine arabe*

Les mots et expressions *Almamy*, *talibet*, *alpathia*, *bissimilāi*, *allahkoubarou* sont des déformations morphophonologiques des vocables arabes :

- *Al Imam*, guide religieux musulman ;
- *Talib*, pluriel de *taliban* qu'on retrouve également en afghan<sup>7</sup> ;
- *Al fatiha*, nom désignant l'ouverture, appliqué à la première sourate du *Qur'an* ;
- *Bismillāhi*, expression signifiant « au nom d'Allah » ;
- *Allahou Akbar*, qui veut dire Allah est grand,
- *Wirt*, désigne le chapelet et par ricochet la prière qui accompagne son égrenage.

Ce phénomène de transposition lexicale concerne également les langues africaines.

---

<sup>6</sup> BÜHLER, K., translated by Donald Fraser Goodwin, John Benjamin, "Imagination oriented and anaphoric deixis", [Sprachtheorie] in *Theory of Language, The Representational Function of Language*, Amsterdam and Philadelphia, (1934) 1990, p. 88-139.

<sup>7</sup> Dérivé de l'arabe *talib* pluriel de *taliban* qu'on retrouve en afghan.

### *Identification des mots d'origine africaine*

Parmi les mots issus des langues africaines on retient celui du wolof. En effet, il semble invraisemblable que le mot Tabaski<sup>8</sup> soit d'origine africaine, notamment wolof, tant l'opinion tendrait à en faire un mot arabe. En effet, employé comme synonyme de l'*Aïd el Ada* ou l'*Aïd el Kébir* (expression désignant la fête de la célébration du sacrifice d'Ibrahim chez les musulmans), le mot Tabaski, [tabaski], oriente l'attention vers une source arabo-musulmane. En effet, les contacts des peuples malinkés avec les arabo-berbères (VIII<sup>e</sup> – XV<sup>e</sup> s) ont suscité les emprunts de mots à la langue arabe, langue de révélation de l'Islam et de sa propagation.

### *Identification des mots d'origine anglaise*

Le lexème *boussman* est une déformation de l'anglais *bushman*<sup>9</sup> :

[...] des nègres cafres appelés "boussmen». C'étaient des cafres : ils mangeaient le cochon, le chien, l'agame et la viande des bêtes non égorgées par un musulman (p. 261).

C'est un terme péjoratif appliqué aux mécréants ; sa variante, en Côte d'Ivoire et au Mali, est « *bousoumani* ».

À l'instar de l'anglais, les mots français, également, ont pu connaître un sort semblable de la part des populations colonisées directement par la France.

### *Les mots d'origine française*

Le malinké restitue au français des mots qu'il a pu lui emprunter dans des circonstances de communication. Tel est le cas de la suite

---

<sup>8</sup> Ce lexème s'apparente à *Tifeski* qui veut dire printemps chez les Berbères en Mauritanie. Selon Raymond Mauny, ce terme aurait été inspiré du latin « pasqua », lui-même de l'hébreu « pesakh ». La révélation historique de cette étymologie est la longue relation des Berbères avec la religion juive.

<sup>9</sup> Littéralement, *homme de la brousse* ; ce terme désigne les peuples de la côte forestière de l'Afrique de l'Ouest. Mais historiquement, il fut utilisé par les colons anglais pour désigner un peuple de l'Afrique australe (Botswana, Namibie, Afrique du Sud).

phonique *progrissi* pour dire progressiste, *allama* pour désigner les Allemands et *pratati* pour indiquer le mot prestation :

Les malveillants, kélétiGUI et ses codétenus, les ennemis de Béma, avaient traduit le mot progressiste par *progrissi* et les Malinkés n'avaient retenu que les consonances terminales, *sissi*, qui signifient « fumée ». (p. 265).

Ce terme désigne, dans le roman, la formation politique définie comme le Parti de la réconciliation pour l'émancipation et le progrès (PREP). Historiquement, il fait écho au Parti progressiste ivoirien (PPI) de Sékou Sanogo et Kouamé Benzène.

Quant au mot *Allama*, il a pu être employé en lieu et place de « *Allemand* », plus connu par les tirailleurs sénégalais qui ont combattu, aux côtés de la France, contre les Allemands : « Avant que j'eusse demandé quand mon train arriverait, l'interprète d'emblée m'annonça que les « *Allamas* » avaient attaqué les Français. » (p. 82)

En outre, le mot *prestation* est traduit par *pratati* : « Faute de trouver le mot correspondant en malinké, l'interprète utilisa dans notre langue le mot « *prestatires* » que le griot eut de la peine à articuler et à changer en **pratati**. » (p. 55).

Si les emprunts arabes ont des motivations économiques et religieuses, il faut reconnaître aux désignatifs d'origines anglaise et française, une référence au contexte sociopolitique de Soba : la pénétration coloniale et les périodes pré et post-indépendantistes. Les premières heures des indépendances en Afrique de l'Ouest et singulièrement en Côte d'Ivoire ont favorisé les échanges culturels.

Sur le plan linguistique, on relève que ces vocables sont empruntés indirectement à d'autres langues parlées par des peuples qui ont eu des contacts historiques avec le monde malinké. Cette communauté linguistique a intégré ces mots d'emprunt pour répondre aux besoins d'intercompréhension entre les colons (anglais, français et arabes) et les autochtones.

### 1.1.2 Les emprunts directs au lexique malinké

Les mots malinkés sont légion dans le roman. Leur fréquence d'emploi donne la mesure de la « malinkéité » de l'œuvre de Kourouma. Hormis certaines déformations comme *toubab*<sup>10</sup>, *pratati*, *allamas*, *hiriasson*, etc., les mots sont transcrits en français de manière naturelle, sans déformation. Jean-Marie Bague les désigne comme étant des xénismes<sup>11</sup> à savoir des emprunts à une langue étrangère encore perçus comme tels. Il oppose à ces derniers les pérégrinismes, variétés régionales d'un mot étranger durablement intégrées dans une langue.

Ces unités linguistiques se répartissent entre les catégories des noms simples (*Bolloda*, *monnè*, *kébi*, *toubab*, *massa*, *nazara*, *allama*, *talibet*, *kélémasa*, *djéliba*, *allama*...) et des noms composés (*fissandjiri*, *kélémasa*, *famakourou*, *boribana*, *sissa-sissa*, *tjogo-tjogo*, *fissandjiri*, *siguiya son*, *naikaisso*, *toubougisso* ...). Ces derniers comprennent des expressions lexicalisées (*siguiya son*, ...) et des syntagmes de déterminants et de noms qui s'amalgament pour former des systèmes lexicaux.

## 1. 2. Interprétation des faits de transfrontalité

L'observation des unités lexicales dans le roman *Monnè, outrages et défis* de Kourouma permet de constater un phénomène d'idiotisme où les mots ou locutions spécifiques au malinké n'entrent pas dans les règles sémantico-référentielles du français.

Il n'empêche que l'écrivain, pour affirmer ces sensibilités, non traductibles en français, a recours à sa langue maternelle : le malinké.

---

<sup>10</sup>Toubab serait la déformation des expressions : *t'loblén* ou oreille rouge en malinké, et *tout barbu*, en français. Ce sont donc des synecdoques dont les étymologies ne sont pas attestées.

<sup>11</sup>Un mot emprunté à une langue étrangère et employé comme tel : *Bolloda*, *monnè*, *kébi*, *massa*, *nazara*, *almamy*, *kélémasa*, *djéliba*, *allama*, *fissandjiri*, *djigui*, *fama*, *famakourou*, *djéli*, *fa*, *bilakro*, *horon*, *koma*, *konon*,...

Mais les termes dioula, *talibet*, *toubab*, *cora*,... qu'on retrouve en français sont des pérégrinismes, in Jean-Marie BAGUE, "L'utilisation de mots "étrangers" dans un roman francophone ouest-africain : étude des xénismes dans *Monnè, outrages et défis* (Ahmadou Kourouma)", in *Bulletin du ROFCAN n° 10, INALF/CNRS*, Didier Érudition, 1996.

Cela aboutit à un foisonnement linguistique de l'œuvre qui, partant, se démarque de l'esthétique héritée du patrimoine hyperculturel<sup>12</sup> de l'écriture acquise à l'école occidentale. On en juge par le fait que la catégorie lexicale du nom impliqué par les emprunts est une classe ouverte. Ce phénomène d'intégration des noms étrangers dans le français obéit à une double modalité graphique.

La première, d'ordre typographique, fait une transcription brute du mot étranger par les caractères français de type de police normal ou en italique. La seconde, qui relève de la ponctuation, utilise les guillemets pour souligner le caractère exotique, transfrontalier, des mots.

On note également une double portée énonciative de ces modalités d'écriture : d'une part, ces signes mettent en évidence le caractère embrayé et subjectivant du discours à travers le mot issu de l'univers socioculturel de *Monnè, outrages et défis* (p.161) ; d'autre part, l'absence de soulignement qui en vaut pour une pré-validation de l'effacement énonciatif. Ce débrayage énonciatif autonomise référentiellement l'objet défini en l'isolant de tout contexte.

Il faut donc comprendre que le lexème, affecté des signes de typographie et de ponctuation, constitue des lieux de transfrontalité dans *Monnè, outrages et défis*. Les deux procédés d'écriture constituent des efforts d'adaptation des unités linguistiques issues du malinké.

## 2. MODALITÉS D'ADAPTATION DES EMPRUNTS

Certains emprunts indirects s'accommodent du cadre existant par des transformations morphologiques et phonologiques. Ces altérations morphophonologiques sont des modalités sur le plan énonciatif en ce

---

<sup>12</sup> Par hypoculture, Ousmane Dia entend l'ensemble des pratiques et des croyances constitutives de l'espace culturel d'une œuvre. L'hyperculture recouvre le domaine intérieur au premier, et en particulier celui de l'écriture, in "Entre tradition et modernité, le romanesque épistolaire d'*Une si longue lettre*", 2003. <http://www.critaoui.org>. Consulté le 24/7/2004.

sens qu'il s'agit d'adapter l'unité linguistique à un contexte d'emploi qui n'est pas sans obéir à une intention de communication.

## 2.1. Les adaptations des emprunts indirects

Dans le processus de transfert des mots étrangers dans la langue française, on distingue deux catégories d'emprunts : les mots transcrits sans aucune variation phonologique (*alphatia, wirt, salamaleikoum*) et les mots transformés selon un processus analysable phonologiquement.

Ainsi, les termes *Almamy* et *Allah koubarou* ont pu résulter d'une métathèse<sup>13</sup> :

- « *Almamy* » est la déformation du SN arabe « *al imam* » avec le déterminant arabe /al/ et du substantif /imam/ ; dans l'expression [*al'imam*], on relève une métathèse de la voyelle /i/ et de la consonne /m/ qui aboutit à [*al'mami*] ;

- « *Allah koubarou* », altération de l'expression *Allahouakbar* [*alau'akbar*], formé par métathèse de la voyelle [u] pour donner [*alakbaru*] et de l'épenthèse de [u] : [*alakubaru*];

Ces altérations phonologiques ont un effet d'accentuation de la syllabe finale : [*al.ma.mi*] ; [*alakubaru*]. L'accentuation peut aussi être directe comme dans l'exemple suivant : le mot « *Talibet* », [*talibe*], est le produit de l'accentuation de la dernière syllabe de l'étymon [*talib(ə)*].

En outre, le composé « *Bissimilāi* », [*bi.si.mi.la.i*], comporte une épenthèse de la voyelle [i] entre les consonnes sifflante /s/ et bilabiale /m/.

Les phénomènes épenthétiques ainsi observés [*bi.si.mi.la.i*] et [*a.la.ku.ba.ru*] s'expliquent par le fait que le malinké n'est pas une langue à groupes consonantiques. Ainsi, quand une unité lexicale d'une autre langue est employée en malinké, cela se réalise avec éclatement des groupes consonantiques par des épenthèses notamment. Puis du malinké au français, ce nouveau lexème franchit une autre étape de la mutation linguistique en même temps que les étymons malinké

---

<sup>13</sup> Interversion de phonèmes contigus ou non.

transposés (en français). La transfrontalité au niveau linguistique est mise en relief par des altérations phonologiques qui apparaissent comme des conséquences de l'introduction du mot dans la langue malinké. Celle-ci interfère avec le français par son lexique propre.

## 2.2. Les adaptations des emprunts indirects

Le processus d'introduction des mots malinké dans la langue française peut se faire directement par les moyens de l'écriture. Les mots employés ont pour source le malinké de manière exclusive. Dès lors apparaissent, comme par nécessité, des mécanismes d'appropriation des mots par le français selon les points suivants.

Au niveau morphologique, ces lexèmes du malinké n'étant pas analysables selon les théories du genre et du nombre du français, l'auteur trouve le moyen de les adapter par ajout d'un déterminant (le *dèguè*, la *tahâra*, des *nazaras* (p.19), les *toubabs* (p.19). Aussi l'effort d'assimilation<sup>14</sup> se ressent-il même au niveau de la propagation des marques de pluriel à l'écrit.

Au niveau phonologique, cette modalité d'adaptation fait perdre au mot son intégrité (la syllabation, la prononciation) et en modifie la sonorité (rythme lié au nombre de syllabes) : « Nous retournons à la terre quand... les *fama*<sup>15</sup> (les princes) cessent d'être des héros. » (p. 42). L'illustration en est donnée avec les différents emplois de *monnè* où le système syllabique n'est pas conforme à celui de la langue malinké.

En effet, dans *monnèbana* « Le griot récita d'un trait le nouveau sonnet *monnèbana* »<sup>16</sup>(77), et *monnè fi*<sup>17</sup>« La vieillesse en elle-même est *monnè fi* (*monnè* dense)... » (162), les structures syllabiques sont conformes au modèle malinké ([mɔ.nɛ.ba.na], [mɔ.nɛ.fi]) ; mais avec le

---

<sup>14</sup> On aurait pu parler de lexicalisation, mais ces mots ne sont pas encore attestés en français. Ils demeurent, de ce fait, des emprunts malgré les adaptations aux règles morphologiques (actualisation par le déterminant) du français.

<sup>15</sup> [fa.a.ma] chez les Bambaras et [fa.ga.ma] chez certains malinké.

<sup>16</sup> *Monnè* est fini.

<sup>17</sup> Sens littéral : *Monnè* noire ; métaphore : *Monnè* profond, paroxysmique et indicible ; *fi* en devient une particule discursive qui exprime l'exagération, l'hyperbole.

découpage syllabique *monnèbobeli* [mɔ.nɛ.bo.be.li], l'accentuation des syllabes se modifie. Les groupes accentuels en malinké sont [mɔ.nɛ.bɔ] et [be.li] tandis que dans l'écriture de Kourouma, on a [mɔ.nɛ.] et [bɔ.be.li]. On observe les mêmes faits avec *monnèwbotouma* où les groupes accentuels sont différents de ceux de *monnèwbotouma* [mɔ.nɛw.] et [bɔ.tu.ma.] :

Il fut demandé aux griots prétendant au titre de Djéliba du Bolloda de nommer la période de la restauration : ils trouvèrent *monnewbotouma* (le temps de la vengeance des *monnew*), expression plate, à laquelle il manquait ce je-ne-sais-quoi que le Djéliba défunt savait donner à ses créations... (p.225).

On ajoute à cela le trait phonétique de fi qui n'est pas celui du malinké eu égard à l'absence de la nasalité du son /i/.

Au niveau sémantique, la transcription en français crée une ambiguïté au regard de l'explication signalée entre parenthèses par l'auteur : *monnèbobeli* (*monnèinvengeable*) et *monnèbotouma* (Moment de la sortie du *monnè*).

En effet, selon que le segment prédicatif *bo* (sortir) est suffixé au substantif *monnè* ou préfixé au privatif *beli*, ou au temporel *touma*, il y a une variation de sens :

- élément prédicatif *bo* suffixé à *monnè*,  
*Monnèbo*<sup>18</sup>*touma* : le moment de la vengeance,
- élément prédicatif *bo* préfixé au temporel *touma*,  
*Monnèbotouma* : l'occasion, l'opportunité de relever l'outrage,
- élément prédicatif *bo* suffixé à *monnè*,  
*Monnèbobeli* : vengeance non réalisée,
- élément prédicatif *bo* préfixé au temporel *touma*,  
*Monnèbotouma* : l'occasion, l'opportunité de relever l'outrage,
- élément prédicatif *bo* suffixé au privatif *beli*,  
*Monnèbobeli* : le *monnè invengeable*.

---

<sup>18</sup>*Monnèbo* a le sens de vengeance.

Les adaptations réalisées aux différents niveaux linguistiques répondent à des besoins de communication où l'auteur insère dans le texte l'identité psychologique et sociale des instances narratives. Le phénomène du xénisme ainsi décrit explicite une stratégie d'appropriation de l'écriture. Mais ces accommodations laissent apparaître des problèmes de compréhension pour le natif malinké. Aussi l'auteur prévient-il par l'intertexte constitué de parenthèses et des clarifications des narrateurs.

Les divergences linguistiques et suprasegmentales ne répondent pas forcément à des contraintes littéraires mais à des exigences de communication linguistique. Du code oral malinké au code écrit français, les formes xénitiques réalisent une transfrontalité lexicale. Mais cela a pour corollaire d'accuser une transgression morpholexicale due à l'adaptation au système de l'écriture. Les écarts phonologiques induisent inévitablement des problèmes d'interprétation sémantique pour les natifs ou les locuteurs malinké. Cet exotisme particulièrement linguistique est accompagné d'opération métalinguistique de définition des terminologies. Au-delà des questions purement formelles liées à l'intelligibilité de la diégèse, des enjeux discursifs sous-tendent l'emploi des emprunts étrangers.

## CONCLUSION

Le transfert des mots « étrangers » est reconnaissable à travers les mises en italique, la mise entre parenthèses et en transposition naturelle. Les deux procédés d'écriture font apparaître l'hypothèse critique d'une possible contagion du français par le malinké, hypothèse souvent déceptive à moins que le lexème, ainsi marqué, autorise à dire qu'il y a changement d'univers linguistique dans *Monnè, outrages et défis*. Ainsi, avec les unités plus ou moins propres au malinké, Kourouma a su se distinguer à travers des repérages énoncifs historiquement identifiables et des allusions énonciatives qui font référence à soi, à son univers spatio-temporel. Et c'est avec lui qu'on appréhende la pleine mesure de la liberté de création par la manifestation des sensibilités exotiques dans la littérature d'expression française.

Les changements phonologiques opérés s'en expliquent avec des possibilités de déperdition sémantique au regard des incompatibilités morphophonologiques entre français et malinké. Il n'en demeure pas moins que la transmutation s'accompagne d'un certain conformisme aux règles de transformation morphologique de la langue cible. A l'inverse, l'exigence de communication a pu imposer au français des formes insolites qui ne valent que ponctuellement. Toutefois, l'analyse démontre qu'au-delà de la perception d'une prétendue transgression<sup>19</sup>, il y a la manifestation réelle d'une hypoculture véhiculée par un lexique d'emprunt capable de traduire des sensibilités, des idéologies et des émotions dans un code linguistique imposé par les avatars de l'histoire.

Tout compte fait, il convient de noter que la transfrontalité, sous l'angle morpholexical, prend l'aspect d'un transfert de culture dans l'espace textuel où, pour paraphraser Amadou Hampâté Bâ, Kourouma a couché le malinké sur le papier... français<sup>20</sup>.

La spécificité du style de Kourouma, qui prend volontairement en considération la notion de « transfrontalité » hors du cadre normatif, apporte un précieux renouvellement des perspectives d'écritures nouvelles.

## BIBLIOGRAPHIE

BÂ, Amadou Hampâté, Griffon, décembre 1994 [http :jm.saliege.com/hampate.htm](http://jm.saliege.com/hampate.htm) consulté le 12/12/2009.

KOUROUMA, Amadou, *Monné, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1990

BENVENISTE, Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Tome 2, Gallimard, 1974.

BÜHLER, Karl: translated by Donald Fraser Goodwin, John Benjamin, "Imagination oriented and anaphoric deixis", [Sprachtheorie] *Theory of*

---

<sup>19</sup> SENDRAIL, Laura Menéndez-Pidal (2004:78) part d'une analyse sémantique, stylistique et grammaticale de l'adjectif "ferique" et du verbe "accoutrer" pour démontrer le style de Kourouma. Selon son constat, Kourouma ignore le sens des mots qu'il emploie dans ses œuvres, il transgresse les normes françaises.

<sup>20</sup> BÂ, Amadou Hampâté, Griffon, décembre 1994 [http in saliege.com/hampate.htm](http://jm.saliege.com/hampate.htm) consulté le 12/12/2009.

*Language, The Representational Function of Language*, Amsterdam and Philadelphia, (1934) 1990.

BAILLEUL, Ch., *Petit Dictionnaire Bambara-Français Français-Bambara*, England, AveburyPublishingCompany, 1981, annexe 4.

DUMESTRE, G., *Dictionnaire Bambara-Français*, Paris, Inalco (éd.).

MITTERAND, H., *Les mots français*, Paris : P.U.F., coll. "Que-sais-je ?", n° 270.

BAGUE, Jean-Marie, « L'utilisation de mots "étrangers" dans un roman francophone ouest-africain : étude des xénismes dans Monnè, outrages et défis (Ahmadou Kourouma) », in *Bulletin du ROFCAN* n° 10, INALF/CNRS, Didier Érudition, 1996.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine, *L'énonciation*, Paris, Armand Colin, 2002.

BORGOMANO, Madeleine, *Ahmadou Kourouma le guerrier griot*, Paris, L'Harmattan, 1998.

DIA, Ousmane, « Entre tradition et modernité, le romanesque épistolaire d'*Une si longue lettre* » 2003, <http://www.critaoi.org.>, Consulté le 24/7/2004.

PICOCHÉ, J, *Précis de lexicologie française*, Paris, Nathan, 1977.

TAMINE, J., *La grammaire : phonologie, morphologie, lexicologie*, Paris, Armand Colin, 1988.

SENDRAIL, Laura Menédez-Pidal, « L'actualité d'Ahmadou Kourouma », *Thélème, revista complutense de Estudios Franceses*, 2004, n°19, p. 73-80.

**CONSTRUCTION DE LA FIGURE MATERNELLE ET DESTIN  
EXCEPTIONNEL DU HÉROS DANS LES TRADITIONS  
ORALES OUEST-AFRICAINES**

Cheick SAKHO\*

Plus encore que le père, la mère occupe, dans les sociétés africaines traditionnelles, une place importante dans la vie de son enfant. Cette conception bien ancrée dans l'imaginaire des sociétés africaines est fortement représentée dans les traditions orales. Son rôle est si important dans la vie de son fils que celui-ci ne peut, généralement, se passer d'elle avant sa maturité. En effet, contrairement au père qui sort très tôt du récit, la mère, elle, accompagne le héros une bonne partie de sa vie.

La figure maternelle est, à cet effet, omniprésente dans les récits qui célèbrent un personnage historique d'exception. Très souvent, c'est elle qui accompagne le héros durant les périodes de l'enfance et de la formation et ne s'efface que quand celui-ci est en mesure de prendre en main son destin. C'est toute menace est écartée qu'elle disparaît à son tour pour éviter de devenir un obstacle, représenter un fardeau (à cause de la vieillesse, pour Sogolon, par exemple) pouvant entraver le héros dans la marche vers son destin.

Cette étude s'appuiera sur des textes oraux ouest-africains principalement du Sénégal et du Mali qui mettent en scène des personnages féminins qui, par leurs comportements irréprochables dans

---

\* Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, Sénégal

leurs foyers, ont su transmettre à leur enfant ce que nous appellerons la puissance maternelle<sup>1</sup>.

En effet, le rôle très important qu'elle joue dans le destin de son fils se mesure à l'aune de sa soumission, de son obéissance à son époux. C'est son comportement dans son foyer qui permet à celui-ci de devenir plus tard celui sur qui reposera la destinée de la communauté tout entière.

Il faut cependant souligner que si l'épopée dynastique met à la fois l'accent sur le portrait physique et moral de la mère, l'épopée religieuse et les récits hagiographiques, plus pudiques, font abstraction de l'apparence physique et ne retiennent que l'aspect moral : soumission, obéissance, dévouement à l'époux.

## 1. L'ÉVOLUTION DE LA REPRÉSENTATION DE LA FIGURE MATERNELLE

Le réaménagement du modèle narratif observé avec l'islamisation des traditions ouest-africaines se lit également à travers la représentation de la figure maternelle dans les récits oraux.

### *Différence et soumission*

Le modèle dynastique insiste particulièrement sur la description physique de la mère du héros. Elle y est le plus souvent présentée comme une femme d'une laideur très repoussante. L'épopée met donc fortement à contribution l'aspect physique de la mère pour justifier les qualités, somme toute, extraordinaires qu'elle attribue au héros. La mère de Samba Gelaajo est ainsi présentée dans la plupart des récits qui célèbrent son fils. Selon le texte recueilli par Amadou Abel Sy, Kumba Joorngal était :

Tellement vilaine qu'elle n'avait pas sa pareille.

Tellement noire qu'elle ressemblait à un tronc d'arbre brûlé après le retrait des hautes eaux.

---

<sup>1</sup> Nous entendons par puissance maternelle, la capacité de la mère à transmettre à son enfant le souffle nécessaire pour devenir plus tard un individu qui émerge de la société dans laquelle il est né pour y jouer un rôle de premier plan.

Quand elle tourne le dos, elle ressemble à un sanglier centenaire<sup>2</sup>.

Sogolon n'est pas plus attirante selon le portrait que le chasseur devin dresse d'elle dans *Soundjata ou l'épopée mandingue* : « elle est laide, elle est affreuse. Elle porte sur le dos une bosse qui la déforme, ses yeux exorbitants semblent posés sur son visage »<sup>3</sup>.

Ces portraits semblent rejoindre celui de la mère d'Abdul Bokar. En effet, cette femme qui, à la différence des deux premières, n'est pas nommée dans le texte semble, elle aussi, handicapée par son apparence physique dans le portrait en relief fourni par Ibra Almaami, l'éternel adversaire du *Bosoyaaajo* :

[...] tu es le fils d'une vieille fille édentée, sans appas restée longtemps  
célibataire,  
Qu'on avait offerte à mon père qui l'a refusée  
Et que ton père s'est empressé d'accepter<sup>4</sup>.

Cette apparence de la mère du héros trouve son fondement dans une conception bien répandue en Afrique. À ce propos, Amadou Hampaté Bâ et Lilyan Kesteloot affirment :

En Afrique toute difformité est signe de mystère soit maléfique soit bénéfique ; cependant, comme la difformité, l'anomalie est toujours aussi repoussante ; c'est un lieu de prédilection pour y cacher les choses très précieuses qui exigent un effort pour être gagné.<sup>5</sup>

La difformité de la mère du héros est liée au fait qu'elle porte en elle un élu, le futur sauveur de la communauté, celui qui incarnera l'identité nationale. Sory Camara nous apprend à ce sujet que :

---

<sup>2</sup> Sy, A., A., *La geste tiédo*, Thèse de doctorat de 3<sup>e</sup> cycle es Lettres, Université de Dakar, 1978-1979, p. 448-449.

<sup>3</sup> Niane, D., T., *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, 1960, p. 20.

<sup>4</sup> Sakho, C., *Récits épiques du Fuuta Tooro avant la fin de la théocratie*, Dakar, PUD, 2015, p. 164.

<sup>5</sup> Bâ, A., H., et KESTELOOT, L., *Kaïdara, récit initiatique peul*, Classiques africaines, Paris, Juillard, 1968, p. 85, note 2.

Les stigmates de Sogolon Kutuma étaient [...] les marques corporelles de la puissance d'enfanter un roi, celui qui allait régner et bâtir l'empire du Mali, et fonder une dynastie qui durera trois siècles. Or, le poids de cette prédestination est tel qu'un être vivant ne peut le porter sans que son corps en subisse des dommages.

Voilà précisément l'héritage que Sogolon Kutuma légua à son fils en lui donnant la vie. La paralysie est la marque immédiate et manifeste de cet héritage royal en sera la réalisation glorieuse<sup>6</sup>.

Ces extraits montrent que ce motif est très récurrent dans les récits oraux ouest-africains particulièrement dans les épopées.

Cependant, dans une société dominée par le paraître, un tel physique, une telle apparence atypique qui ne cède en rien à celui d'un gnome la prédispose aux mauvais traitements et l'expose aux regards malveillants et aux humiliations. Elle ne trouvera son salut que dans la soumission pleine et entière à son époux.

### *Obéissance à toute épreuve*

Contrairement à l'épopée dynastique qui met l'accent sur l'apparence physique de la mère du héros, l'épopée religieuse, plus pudique, est muette à ce sujet et ne donne presque jamais d'informations sur ses traits physiques. En effet, on imagine mal un disciple (car généralement il s'agit d'un disciple) s'attacher à dresser le portrait physique de la mère de son maître.

Dans ce type de récits, pour légitimer le statut du héros, les narrateurs mettent plus l'accent sur le comportement de la mère ; sur la soumission à son époux. Voilà ce que retient Mohammadou Aliou Tyam de Sokna Adama Ayse dans *La vie d'El hadj Omar : la Qacida en poular*.

Celui-là est Omar le Foutanké, fils de notre Saïdou,  
Fils de la Sokna Adama, la purifiée qui ne sera pas souillée.  
Obéissante, elle a fait abandon à son Tyerno de toutes affaires,  
A lui entièrement soumise, à lui docile en tout sans colère.  
Possédant les pleines lumières [de la religion] au-dedans et dehors,

---

<sup>6</sup> CAMARA, S., « Destin royal et puissante maternelle », in *Médiévales* n°33, Amiens, 2004, p. 12.

Elle est un onguent au musc dont le parfum ne se dissipe pas.  
La description de la Sokna Adama n'en finirait pas ; il te suffit de seulement  
Evoquer ces saints d'Allah dont la renommée ne diminuera pas (ses fils).  
Quiconque parmi [eux] a été cité, ses supériorités sont en grand nombre,  
A cause de la baraka de ces parents, des purs qui ne seront pas souillés<sup>7</sup>.

Le poète Sëriñ Muusaa Ka embouche la même trompette dans la  
présentation qu'il fait de Soxna Jaara Buso, la mère du fondateur du  
mouridisme.

Cette Sokhna Diarra-là  
Devrait amener toute femme à obéir à son époux  
Et enlever ses bijoux et les lui offrir  
Et lorsqu'elle aura un enfant, ce sera un saint  
Cette Sokhna Diarra-là  
Devrait amener toute femme à être serviteur [de son époux]  
Elle qui a accepté d'être serviteur  
A aujourd'hui honoré la famille de Maram  
Sokhna Diarra, ce qu'elle a eu,  
Aucune femme ne peut le réaliser  
Mais l'obéissance et l'intention  
Augmentent la rétribution de celui qui œuvre<sup>8</sup>.

Cette obéissance à son époux est poussée à son comble dans ce  
poème qui rappelle l'histoire de la palissade de Soxna Jaara Buso :

La palissade qu'elle a tenue pour Mame Mor  
La nuit durant sous la pluie  
Est à l'origine des constructions d'aujourd'hui<sup>9</sup>.

On retrouve le même motif dans la vie de Sokna Aadama Ayse. En  
effet, selon la tradition, un soir, Ceerno Saydu a demandé à cette  
dernière de lui apporter de l'eau ; cependant avant même qu'elle ne

---

<sup>7</sup> Tyam, M., A., *La vie d'El hadj Omar : la Qacida en poular*. Paris, Institut d'Ethnologie, 1915, transcription, traduction, notes et glossaire par Henri Gaden, p. 3-4.

<sup>8</sup> Fall, M., B., « Maam Jaara » ou la légitimation du héros Cheikh Ahmadou Bamba, mémoire de master 2, département de Lettres modernes/Ecole doctorale ARCIV, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, 2014-2015, p. 25-27.

<sup>9</sup> Fall, M-B., *idem*, p. 43.

revienne, celui-ci avait repris son chapelet et était entré dans une profonde méditation. Ne voulant pas le déranger, elle reste là, tenant le pot contenant l'eau jusqu'au petit matin.

En outre, l'histoire de Maam Faawàdd Wele<sup>10</sup> nous apprend que c'est moins le père biologique que celui qui l'incarne qu'il faut vénérer. En effet, de nombreux témoignages informent que Seydi El haaj Maalik Sih, en l'absence du père, a été élevé par son oncle maternel. Ce dernier, remplissant la fonction du père, se montre inflexible dans l'éducation qu'il doit apporter à son neveu, et la mère, malgré la force de l'amour qu'elle porte à son fils, se plie aux décisions de cette figure de substitution. On rappelle souvent cet épisode dans la vie du jeune Maalik Sih : « A peine fut-il arrivé à Gaaya, son oncle ne le laisse même pas saluer sa mère et le renvoie acquérir davantage de connaissance. »

Nous assistons donc ici à une sorte de report de la révérence due à l'époux sur le frère qui a pris le relai dans la vie de l'enfant.

## 2. LE RÔLE DE LA MÈRE DANS LE DEVENIR DU HÉROS

Le rôle de la mère, selon la tradition africaine, est essentiel dans ce que deviendront ses enfants plus tard. Selon une croyance très répandue, la qualité du lait maternel joue un rôle important dans la réussite sociale de l'enfant :

Le lait de la mère commande, dans une large mesure, toute destinée individuelle, du moins à en juger par deux attitudes collectives très répandues. Par exemple, le fait d'échapper d'extrême justesse à une catastrophe pourra tout aussi bien être attribué à la chance qu'à la « douceur du lait maternel » du rescapé : alors que l'échec couronnant toute entreprise sera uniquement expliqué par « l'amertume du lait maternel dont s'est nourri l'intéressé.<sup>11</sup>

Cette croyance selon laquelle le rôle de la mère est déterminant dans ce qu'il adviendra des enfants déborde les frontières de notre société. Elle est tout simplement africaine. Quand les Haalpulaar'en

---

<sup>10</sup> En l'absence de récits sur ce personnage nous nous contentons de témoignages tirés de prêches et de chansons populaires.

<sup>11</sup> Wane, Y., « La condition sociale de la femme toucouleur (Fouta Toro) », in *Bull. IFAN*, Série B, t. XXVIII, n° 3-4, juillet-octobre, 1966, note 1, p. 786.

disent : *kaari muyni ko kosam mbeldam*- untel a tété du lait doux –, les Wolof répondent : *liggéeyu ndey añub doom* –l'enfant récolte les fruits du travail de sa mère-. C'est dans ce cadre d'ailleurs que la mère de Samba Lawbe dit à son fils qui partait affronter son père :

Samba Laobé, tu vas rencontrer Macoudou ton père  
Sois certain que le sang qu'il avait versé sur ma poitrine  
Est toujours dans mon coffre sur un morceau de pagne  
Préservé de toutes les intempéries  
Si j'ai entièrement accompli mon devoir envers ton père,  
Si vous invoquez le jugement de Dieu, qu'il soit en ta faveur  
Dans le cas contraire en ton désavantage<sup>12</sup>.

Cette confiance-prière montre assez nettement que les efforts fournis par la mère pour assurer une grande destinée à son enfant ne seront jamais vains. Elle permet à son fils de vaincre n'importe quel adversaire, même son propre père.

C'est son comportement, surtout sa manière de tenir sa maison, de s'occuper de son époux, qui détermine l'avenir de son enfant.

Dans l'épopée religieuse et les récits hagiographiques, l'étude de la figure maternelle dans les récits épiques montre que la soumission, l'obéissance s'accompagne toujours de dons d'objets de valeur sous forme de présents offerts à l'époux.

À ce propos, Mouhamadou Aliou Tyam parle, en ce qui concerne Sokna Aadama Ayse, la mère d'El haaj Umaar, d' « abandon à son Tyerno de toutes affaires ». Cette expression signifie à la fois, par métaphore, « abandon de sa vie » et, de manière concrète, abandon des bijoux ou des pagnes par exemple.

Exhortant les autres femmes à prendre exemple sur la mère de son héros pour donner naissance à des enfants de sa dimension, Seriñ Muusa Ka s'exclame en ces termes :

Cette Sokhna Diarra là,  
Devrait amener toute femme à obéir à son époux  
Et enlever ses bijoux et les lui offrir

---

<sup>12</sup> Dieng, B., *L'épopée du Kajoor*, Paris/Dakar, ACCT/CAEG, 1993, p. 222.

Et quand elle aura un enfant, ce sera un saint<sup>13</sup>.

Dans le même ordre d'idées, on notera que Maa Astu Janxa troque les bijoux que son époux lui avait apportés comme présent à son retour de la Mecque contre trente mesures de lait pour le petit déjeuner de celui-ci alors que ses coépouses, plus aisées, peuvent garder les leurs.

Pour Soxna Faawàdd Wele, le présent à offrir consiste en un pagne. Cependant, ce que l'histoire de la mère du futur représentant de la tidjaniyat en Afrique de l'Ouest enseigne c'est que l'absence de l'époux ne la dispense pas de cette formalité. Elle doit, simplement, trouver un substitut qui devra recevoir le présent. Dans cette histoire c'est El haaj Umar qui sera le destinataire. Se substituant à l'époux, le saint homme se montrera reconnaissant et formulera des prières qui favoriseront la naissance du héros.

L'homme étant dans cet imaginaire celui par qui la grâce est obtenue, il s'agit généralement d'une forme de compétition entre les coépouses et c'est à celle qui parviendra à combler davantage son époux, par son comportement, que reviendra le droit d'engendrer un Etre d'exception. En effet, la femme doit bénéficier des faveurs de Dieu grâce au service rendu à l'époux.

## CONCLUSION

En définitive que ce soit pour l'épopée dynastique ou pour l'épopée religieuse, le père, moins connu que la mère, sort très tôt du récit ou de la vie du héros tout simplement.

En effet, on note que Maghan Kon Fattah meurt avant Sogolon, El haaj Abdullaay Ñas avant Ma Astu Janxa ; que Samba Gelaajo et Seydi El haaj Maalik Sih sont des enfants posthumes. Pour ce qui est de Maam Moor Anta Mbakke, même s'il a survécu à Soxna Jaara, on ne lui attribue pas un grand rôle dans la vie du héros ; il est d'ailleurs quasiment absent des récits qui célèbrent le fondateur du mouridisme pour qui il devient même une sorte d'adversaire idéologique à cause de sa collision avec les chefferies traditionnelles dont il était le *qaadi*.

---

<sup>13</sup> Fall, M-B., *op. cit.*, p. 43.

## BIBLIOGRAPHIE

BA, A., H., et KESTELOOT, L., *Kaïdara, récit initiatique peul*, Classiques africaines, Paris, Juillard, 1968.

CAMARA, S., « Destin royal et puissance maternelle », in *Médiévales* 33, actes du colloque de juin 2004, publiés par Danielle Buschinger, Presses du Centre d'études médiévales, Université Picardie –Jules Vernes, Amiens, 2004, p. 8-18.

DIENG, B., *L'épopée du Kajoor*, Paris/Dakar, ACCT/CAEG, 1993.

FALL, M., B., « Maam Jaara » ou la légitimation du héros Cheikh Ahmadou Bamba, mémoire de master 2, département de Lettres modernes, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, 2014-2015.

NIANE, D., T., *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence Africaine, 1960.

SAKHO, C., *Récits épiques du Fuuta Tooro à la fin de la théocratie*, PUD, 2015.

SY, A. A., *La geste tiédo*, thèse pour le Doctorat de 3<sup>e</sup> cycle de Lettres modernes, Université de Dakar, 1978-1979.

THIAM, M., F., *Célébration de la vie et de l'œuvre de Baye Niass à travers deux récits hagiographiques*, thèse de doctorat unique, Département de Lettres modernes, Faculté des Lettres et Sciences humaines, Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, 2012-2013.

TYAM, M., A., *La vie d'El hadj Omar : la Qacida en poular*, Paris, Institut d'Ethnologie, 1915, transcription, traduction, notes et glossaire par Henri Gaden.

WANE, Y., « La condition sociale de la femme toucouleur (Fouta Toro) », in *Bull. IFAN, Série B, t. XXVIII*, n° 3-4, juillet-octobre, 1966.

## L'INCIPIT DES RÉCITS ÉPIQUES OUEST-AFRICAINS

Amadou Oury DIALLO\*

### Au commencement du récit

« À tout commencement s'attache la solennité sacrale d'un acte d'inauguration, l'aura d'un pouvoir démiurgique à la fois souverain et nécessaire. Marquant le passage du non-être à l'être, de l'intention à l'action, du possible au réel, l'initium semble vraiment au principe de tout ordre<sup>1</sup> ».

Tantôt appelé « début », tantôt « commencement », tantôt « première page », ou encore « ouverture », l'incipit désigne le début d'un récit généralement romanesque. « Frontière décisive de l'œuvre, seuil à double sens entre le monde et le texte<sup>2</sup> », la théorie du commencement est abondante<sup>3</sup>.

---

\*Université Assane Seck de Ziguinchor, Sénégal

<sup>1</sup>Patrick Sultan, *Fiat fabula : l'amour des commencements*, disponible en ligne : <http://www.fabula.org/cr/430.php> (consulté le 03/03/2016).

<sup>2</sup>Andréa Del Lungo, *L'Incipit romanesque*, Paris, Seuil, coll. "Poétique", 2003, quatrième de couverture.

<sup>3</sup>Quelques références importantes : Abdelhad Regam, *Les marges du texte : incipit, desinit et paratexte dans la fiction narrative française aux dix-neuvième et vingtième siècles*, Thèse de doctorat d'État, Littérature française, Paris 8, 1991 ; Christine Pérès, Carnières-Morlanwelz (dir.), *Au commencement du récit*, éditions Lansman, 2005 ; Maryse Vasseviere « Approche génétique de la théorie des incipit », Séminaire du 20 janvier 2009, ITEM-CNRS, Équipe Aragon, disponible en ligne : l'Url : [http://www.item.ens.fr/docannexe/file/533792/VASSEVIERE\\_INCIPIT.pdf](http://www.item.ens.fr/docannexe/file/533792/VASSEVIERE_INCIPIT.pdf) (consulté le 29/02/2016) ; Michael Riffaterre, « Paradigmes et paroxysmes : les fantasmes de Zola » in *Mimesis et semiosis Miscellanées* offertes à Henri Mitterand, sous la direction de Philippe Hamon et de Jean-Pierre Leduc-Adine, Nathan, 1992, pp.

De façon générale, l'incipit sert d'annonce au récit, renseigne sur les personnages, l'espace et le temps. Il peut présenter le décor de l'histoire, le contexte historique, social, politique ou économique de l'action et décrire certains personnages. Parfois, il arrive que l'incipit distille progressivement ces informations. Enfin, l'incipit peut procéder *in medias res*, c'est-à-dire commencer directement l'histoire sans que rien n'ait été dit au préalable sur la situation, les personnages, le moment ou le lieu de l'action.

En ce qui concerne l'épopée, Le Bossu distingue dans son *Traité du poème épique* comme préludes du poème : le titre, la proposition, l'invocation et la narration proprement dite<sup>4</sup> qui débute soit dans un ordre naturel (*ab ovo*), soit dans un ordre artificiel (*in media res*) avec des effets dramatiques.

Depuis, la tradition critique a retenu « un trait structurel de l'épopée, la possibilité de choisir entre deux façons de commencer l'œuvre : le poète peut soit commencer l'action à son début, *ab ovo*, en suivant l'ordre naturel des événements, comme Homère le fait dans l'*Iliade*, soit commencer *in medias res*, en introduisant l'auditeur au milieu de l'action et en faisant raconter à un personnage, par un retour en arrière, les événements précédents, comme Homère dans l'*Odyssee* et Virgile dans l'*Enéide*<sup>5</sup> ».

Tel est le cas des épopées occidentales, mais qu'en est-il de celles de l'Afrique de l'Ouest où, malgré le nombre important de récits, l'étude de l'incipit semble inexistante ?

Il convient donc de voir de quelles manières s'ouvrent les épopées africaines. Notre propos examine les incipit de quelques récits, issus

---

247-257 et Corinne Grenouillet « *Les Incipit : l'écriture et ses mythes chez Aragon* », Communication présentée au séminaire XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle "Art et Littérature" (coordination : G. Séginger), Université Marc Bloch, Strasbourg, 5 mars 1998, URL : <http://louisaragon-elsatriolet.org/spip.php?article174>, consulté le 03/03/2018, etc.

<sup>4</sup>*Traité du poème épique*, Paris, chez Michel Le Petit, 1675, p. 284 et sv.

<sup>5</sup> Lafhail-Molino, Jean Molino Raphaël, *Homo fabulator : théorie et analyse du récit*, Montréal Arles : Leméac Actes Sud impr, 2003, p. 11.

notamment de l'aire culturelle peule. Il étudie le statut et les fonctions de l'incipit épique tel que l'on peut l'observer dans le corpus choisi.

Dans le corpus ici étudié, divers cas de figure d'incipit se présentent. Le cas le plus complet est celui où les poètes jouent d'abord une mélodie, le plus souvent l'air musical, mettent ensuite en relief le sujet du récit et le contexte d'énonciation (énonciateur, répondeur, auditoire, temps et lieu) tout en donnant quelques informations sur leur identité.

L'illustration de ce genre d'incipit nous vient du griot Farba Ndiâla du Foûta-Djalon qui ouvre son épopée comme suit :

Prélude ou air musical.

« -Eh ! Farba Abâssi,

Moi, Farba Ibrâhîma Ndiâla,

Je suis assis à Mombema,

Chez l'honorable Diâby de Koyin.

Il dit qu'il veut que je lui parle de ce qu'il veut entendre ;

Il veut que je lui parle de ce qu'il connaît.

- Oui.

Intermède.

- Il veut connaître

L'histoire du Foûta-Djalon,

À travers ma parole, moi Farba Ndiâla.

- Oui.

Intermède.

- Comme tu le sais, lorsque tu vends ton or,

Vends-le à quelqu'un qui en connaît la valeur.

- Oui.

- Si tu le vends à quelqu'un qui n'en connaît pas la valeur,

- Oui.

- Ce qu'il te demandera,

C'est si avec cet or on peut faire une houe ou un coupe-coupe

Intermède.

- Oui.

- Car l'igname et l'or

Tout se déterre de la terre.

- Oui.

- Que les hommes s'asseyent donc et écoutent

[ce récit et] ce que tu joues,

Pour qu'ils se rendent compte que tous les hommes  
ne se valent pas

À la fleur de leur âge !

- Oui.

Intermède.

- Je lui dis, ici, comment Almâmy Oumar  
S'est illustré à Timbo.

Je lui dis, ici, comment Almâmy Oumar  
S'est illustré au Foûta-Djalon.

- Oui<sup>6</sup> ».

C'est là un cas typique d'incipit qui renvoie, avec cependant quelques réserves, aux fonctions codifiante, thématique et informative formulées par André Del Lungo<sup>7</sup>.

Le protocole énonciatif de *L'épopée peule du Fouladou* se rapproche d'une certaine manière de ce premier type d'incipit. Il est composé d'une prière de grâce, d'une présentation du griot, du public, du lieu et du sujet du récit :

Au nom de Dieu, le Clément, le très Miséricordieux,  
Que Dieu bénisse et accorde son salut à notre Prophète Mohammed  
Louanges à Dieu, prières au Prophète et salut à Seehanaa Aamad Tijjaane.  
Nous sommes ici aujourd'hui à Diâwbé  
Chez moi, Sâda Bambâdo, ici à Diâwbé.  
Sont ici présents : Âmadou Dioûldé Bambâdo  
Bôkar Bambâdo  
Diallo  
Alpha Oumar Bâ  
Et enfin Aliou Ly.  
Nous sommes ici,  
En vue de procéder à une séance de performance sur l'histoire du  
Fouladou  
Portant sur Alfâ Môlo  
Et les Mandingues noirs. Qui sont ces Mandingues noirs ? [...]<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Diallo, Amadou Oury, *Épopée du Foûta-Djalon, la chute du Gâbou*, Paris, l'Harmattan, 2009, p. 41-43.

<sup>7</sup> Del Lungo, Andréa, *L'Incipit romanesque*, op. cit., p. 153-175.

D'autres récits ont des débuts fondés sur une pratique poétique encore générale, l'invocation.

L'invocation ou l'épiclèse est une prière que le poète adresse à la muse ou aux divinités afin d'obtenir l'inspiration. Ce « topos épique revient, clairement avéré dans toute la tradition épique depuis Homère et Virgile jusqu'aux épopées tributaires du Moyen Âge latin<sup>9</sup> ». Le Tasse invoque ainsi la muse :

Je chante les pieux combats et le capitaine [...]  
O muse, toi dont le front n'est pas ceint  
D'éphémères lauriers sur l'Hélicon, [...]  
Insuffle en mon cœur une ardeur divine [...]<sup>10</sup>.

Dans le récit épique dit « Qacida », le poète n'invoque pas une quelconque puissance, il loue Dieu et « appelle les grâces » sur le Prophète :

Je loue mon Maître, l'Unique, le Munificent qui ne se lasse pas.  
Tout homme à qui Il a donné sait que, jusqu'à ce qu'il meure, il ne manquera rien.  
J'appelle les grâces et le salut d'Allah sur le Prophète Mohammed, qui a rendu évidente l'existence d'Allah, le Vivant qui ne mourra pas.  
[...]  
Sur ceux qui ont été englobés dans l'Amour (d'Allah) et aussi sur tous ceux qui y entreront.  
[...]  
Parmi ceux qui viennent d'être cités est un [béliér] lumineux, brillant, qui a fait revivre toutes les parties de la religion, les a achevées sans qu'il en manque.  
[...]  
Ses Talibés (Cheikh Ahmadou Tidjani), parmi [eux] en est un, appartenant à un pays qui est au loin, jusqu'à  
l'occident des terres, au Fouta-Toro ; un qui ne faiblira pas,  
qui est sorti d'un village, celui-là béni dans notre Fouta,

---

<sup>8</sup>Bâ, Alpha Oumarou, *L'épopée peule du Fouladou (Sénégal) : texte et contexte*, thèse nouveau régime, vol. 2, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO), Paris, 2011, p. 3-5.

<sup>9</sup> Labarthe, Judith, *L'épopée*, Paris, Armand Colin, coll. U, 2007, p. 326.

<sup>10</sup> *Jérusalem délivrée*, traduit par Jean-Michel Gardair, Paris, Bordas (bilingue), 1996, I, 1-2.

que l'on nomme Halwar, [village] rendu brillant qui ne deviendra pas obscur.  
Celui-là est Omar le Foutanké, fils de notre Saïdou,  
fils de la Sokna Adama, la purifiée qui ne sera pas souillée<sup>11</sup> ».

Dans cet incipit, l'invocation est constituée d'une suite de superlatifs exaltant le héros épique. Elle consiste en une longue prière adressée au Prophète à qui le narrateur rattache Elhadj Omar présenté comme étant « la terminaison de tous les saints<sup>12</sup> ». Contrairement à bon nombre de récits, la *Qacida* ne présente pas son sujet, elle le déroule directement. La prière du narrateur et la longue énumération des qualités mystiques du personnage semblent être les seules clés qui ouvrent le récit. Ici l'incipit répond au caractère sacré du récit qui est avant tout un cantique en l'honneur d'Elhadj Omar ; le sous-titre « *Qacida en Poular* » illustre d'ailleurs parfaitement le caractère religieux, ou du moins hagiographique de l'épopée.

Ce qui détermine ici l'usage de l'invocation, c'est moins la conformité à la poétique d'ouverture des récits que la foi du poète et la dimension religieuse ou mystique de l'épopée. En effet, il est d'usage chez les musulmans de toujours entamer leurs actes par l'évocation du nom de Dieu car selon la tradition « toute action qu'on ne commence pas par le nom de Dieu est désacralisée ». C'est ce qui explique que certains textes comme celui qui vient d'être abordé sont empreints de la pratique cultuelle des auteurs ; pratique qui reflue sur les textes qui sont, comme le culte, des œuvres du croyant.

Paradoxalement dans cette épopée consacrée à Elhadj Omar, c'est la fin, autrement dit le desinit, qui donne les éléments clés de l'incipit :

A chanté ce poème un petit esclave [d'Allah] ; son origine, c'est au village de Dyan

Dorbos qu'il a fait son apparition [en ce monde] et auprès de Haïré qu'il a été remarqué.

Mohammadou, des homonymes de l'habitant d'Habibata. (...)

---

<sup>11</sup> Tyam, Mohammadou Aliou, *La vie d'El Hadj Omar, Qacida en Poular*, transcription, traduction, notes et glossaire par Henri Gaden, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1935, p. 1-3.

<sup>12</sup> *Id. ibid.*, p. 2.

Elle est achevée, ma qacida ; sachez que sa contenance est de deux centaines [de vers], celles-ci après un millier, sans qu'il en manque<sup>13</sup>.

Pour être généralement placé au début, l'incipit n'en demeure pas moins lié à la fin. La fin, en effet, fait souvent écho au début d'où elle est quelquefois tirée. Analysant les romans de Zola, Michaël Riffaterre affirme : « La clause ou explicit est extraite de l'incipit<sup>14</sup> ». Et c'est ce qu'on peut observer dans le passage ci-dessus où l'incipit n'apparaît que dans l'explicit.

Le verset « A chanté ce poème un petit esclave » rappelle aussi bien le fameux vers de la Chanson de Roland : « Ci falt la geste que Turolfus declinet : ici s'arrête l'histoire que Turolf achève<sup>15</sup> » que ceux qui clôturent l'épopée de Samba Guéladiégui :

Ici s'arrête le daorol [l'épopée] de Samba.  
Je remercie le Seigneur et Mahomet son prophète<sup>16</sup>.

Si l'épiclèse sert ordinairement à introduire une prière au début du récit épique, elle est aussi placée à la fin de certains récits comme dans le verset précédemment cité ou dans cet extrait de l'*Épopée du Foûta-Djalon* :

-Toi l'honorable...  
- Djâby!  
- Honorable Djâby!  
Si tu me demandes de t'entretenir,  
Moi, Farba Ndiâla,  
- Oui.  
- Au sujet de, c'est moi qui te le dis,  
De la glorieuse histoire d'Alfâ Abdoul Rahmâne de Koyin,  
- Oui.

---

<sup>13</sup> TYAM, Mohammadou Aliou, *op. cit.*, p. 207-208.

<sup>14</sup> RIFFATERRE, Michaël, « Paradigmes et paroxysmes : les fantasmes de Zola », *op. cit.*, p. 256.

<sup>15</sup> *La chanson de Roland*, texte original et traduction par Gérard Moignet, 3<sup>e</sup> édition revue et corrigée, Paris, Bordas, 1969, p. 277.

<sup>16</sup> LY, Amadou, *L'épopée de Samba Guéladiégui*, Éditions Nouvelles du Sud, IFAN/UNESCO, 1991, p. 174.

- Petit-fils de Cheikh Sâliou Ballah de Koyin,  
C'est moi qui te le dis !  
Fils d'Alfâ Ibrâhîma,  
- Oui.  
- Je t'en dirais jusqu'ici.  
- Enfin, mon Dieu Daigne Bénir salutairement notre Seigneur Mouhammad,  
Amène<sup>17</sup>.

Là aussi, c'est la pratique cultuelle qui détermine le choix du griot. L'appel des grâces au Prophète tout comme l'évocation du nom de Dieu sont recommandés à la fin des œuvres religieuses.

Par ailleurs, dans L'épopée de Samba Guéladiégui, le récit s'ouvre directement par une épiclèse suivie d'une présentation du griot qui, moderne qu'il est, précise même ses année et lieu de naissance :

Au nom de Dieu, le Clément, le Miséricordieux  
C'est moi Pahel Mamadou Baïla Oumar que tu as appelé ici ;  
Je suis natif d'un lieu appelé Kouniékari,  
mais j'appartiens, par mon ascendance, à un lieu nommé Diandjodji.  
Plutôt que Diandjodji – ce sont ceux qui ne savent pas qui disent Diandjodji -,  
c'est en vérité Diandjodji-Satigui que l'endroit s'appelle.  
Ce qui me permet de dire que c'est à Diandjodji-Satigui que j'appartiens,  
c'est que mon ancêtre s'appelait Farba Sanambilo.  
Ce fut le tout premier farba que le Fouta ait connu ;  
[...]  
Voilà pourquoi je connais l'histoire de Samba Guéladiégui.  
[...]  
Moi je suis né en 1935, à Kouniékari,  
mais notre patrie est le Fouta [...]  
Quant à Samba Guéladiégui, nous allons dire son histoire pour que tu  
comprendes,  
et tout ce que je t'en dirai sera conforme à la réalité des faits.  
Maintenant, nous allons commencer à parler de Samba Guéladiégui<sup>18</sup>.

L'universalisme des règles poétiques n'empêche pas les auteurs d'user d'une certaine liberté à l'endroit de certains préceptes pour donner à leurs œuvres une empreinte ou coloration locale.

---

<sup>17</sup> Diallo, Amadou Oury, *op. cit.*, p. 255.

<sup>18</sup> Ly, Amadou, *L'épopée de Samba Guéladiégui*, *op. cit.*, p. 19-21.

Le fait aussi de relever du genre épique n'exclut pas un certain mélange de genres ou du moins un emprunt aux genres voisins, particulièrement le conte, dans les préludes narratifs.

C'est pourquoi par leur début, les incipit de certains récits présentent des similitudes avec ceux des contes. L'exemple suivant appartient à ce qu'on peut appeler « l'incipit de type conte » où le temps et l'espace indéterminés renvoient plutôt au conte :

Tu sais qu'il fut un temps,  
il fut un moment où...  
les jours de Dieu se succèdent, innombrables.  
Comme je te le disais naguère,  
Un homme ne peut pas former à lui seul un clan  
mais peut être l'espoir d'un clan...  
Un certain Peul nommé Amadou Sam Pôlel  
[...]  
quitta un jour Madina Sam Pôlel,  
pour aller à Matam  
se ravitailler en amorces, en balles et en poudre.  
Il arriva à Loumbi Gnalbi et y passa la nuit.  
[...]  
cette même nuit, une équipe de razzieurs était embusquée derrière ce village,  
attendant le point du jour, pour s'emparer des vaches de Loumbi Gnalbi<sup>19</sup>.

L'emprunt au conte est encore plus prégnant dans ce passage :

Un Maure avait quitté Rewo,  
On l'appelait Siidi Aamel wul Bakkaat  
[...]  
L'homme aux yeux rouges et au cœur de lion.  
Il avait quitté son pays.  
C'était un homme très ambitieux  
Qui refusait d'être aux ordres<sup>20</sup> ».

---

<sup>19</sup> Ngaïdé, Mamadou Lamine, *Le vent de la razzia. Deux récits épiques des Peuls du Jolof*, Dakar, IFAN, 1983, p. 91-93.

<sup>20</sup> Sakho, Cheick, *Récits épiques du Fuuta Tooro à la fin de la théocratie*, Presses Universitaires de Dakar, 2015, p. 112.

L'épopée emprunte ainsi souvent au mythe et au conte, récits apparentés ; elle « baigne dans le mythe qui circule en elle<sup>21</sup> » et elle « est en communication constante, dans les deux sens, avec les contes<sup>22</sup> ».

En outre, il existe des récits qui débutent de façon abrupte sans aucune préparation si l'on peut dire. Ces récits *in medias res* plongent le lecteur directement au cœur de l'action. Dans le récit de la bataille de Seendebu, le narrateur entre immédiatement dans le vif du sujet :

Abdul Bokar Kan régnait sur ce royaume avec ses courtisans.  
Une griotte nommée Pennda Goobaadò  
Avait un fils qui s'appelait Bokar Pennda Goobaadò ;  
Il avait une voix sans pareille.  
Juulde Usamaan aussi avait un fils  
Qui n'avait pas d'égal dans tout le pays.  
Son nom était Dikel Bokar<sup>23</sup>.

Tout aussi abrupt est le commencement du récit de *L'enfant prodige*<sup>24</sup>. Du fait de sa dimension satirique, ce récit parodie le genre épique en en transgressant les règles. C'est, sans doute, ce qui explique l'indétermination de son cadre spatio-temporel et l'imprécision de son incipit. Voici à ce propos comment il débute :

C'est ce jour-là...  
Intermède musical.  
Après que son oncle maternel fut venu, celui-ci dit : « Maintenant,  
Mamadou, je veux que tu ailles de ma part, toutes affaires cessantes,  
Chez le roi païen lui dire de me ramasser à l'aube  
Un fagot de bois, et qu'il me l'amène, sinon, j'irai  
Lui faire embrasser l'Islam ».  
Ce jour-là, ensuite, Mamadou ne s'en retourna pas  
Prendre un boubou ; il ne s'en retourna pas

---

<sup>21</sup> Madelénat, Daniel, *L'épopée*, coll. littératures modernes, Presses universitaires de France, 1986, p. 91.

<sup>22</sup> Dumézil, Georges, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, t. 1, 1968, p. 19.

<sup>23</sup> Sakho, Cheick, *Récits épiques du Fuuta Tooro... op. cit.*, p. 26.

<sup>24</sup> Diallo, Amadou Oury, *L'enfant prodige, récit épique du Foûta-Djalón*, inédit.

Et ne fit rien d'autre<sup>25</sup>.

Enfin, l'entrée en matière des récits peut être marquée par des considérations relatives soit à une généalogie, soit à une devise ou sentence. Le récit des gestes héroïques part dans ces cas de l'évocation de la généalogie qui est partie intégrante de la mémoire collective. Dans de nombreux récits, la généalogie fait office d'incipit ; on peut citer, entre autres, la bataille de Seendebu, le massacre de Pete<sup>26</sup> et *L'épopée de Boubou Ardo*<sup>27</sup>. Le début de cette dernière est intéressant dans la mesure où il renferme aussi bien la généalogie que la devise :

C'est lui Ardo Hammou Gao,  
Descendant de Kounta Ngourori Galo  
Qui ne se nourrit pas d'opprobre, Galo !  
Le Peul de Athia Haya Boubou Karimou !  
Boungowel Samba qu'on ne traîne pas dans la poussière !  
Ndeysaan !  
Le Peul qui dénoue ses tresses au milieu des charognards,  
Se fait des tresses pendantes,  
Je vais aujourd'hui vous entretenir de Boubou Ardo Galo,  
De ce qui s'est passé entre Sékou Amadou Lobbo Aïssé et lui.  
J'ai, assis à mes côtés, El Hadji Samba Sy,  
Descendant de Alpha Amadou Mody Siré Lamine Birane,  
Descendant de sept Alpha, ndeysaan !  
Ils ont dit : « Ne rien avoir n'est pas agréable.  
Ce qui est agréable ne peut pas durer éternellement.  
C'est l'impuissance qui empêche la réalisation de la volonté ;  
La pauvreté est une mauvaise chose,  
L'impuissance n'est pas Dieu  
Mais empêche l'homme d'agir à sa guise !<sup>28</sup>

Autre récit commençant par la généalogie est le genre appelé « généalogie épique », très en vogue au Foûta-Djalou sous la théocratie, qui débutait quasiment par l'évocation de la mémoire d'un personnage.

---

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> Sakho, Cheick, *Récits épiques du Fuuta Tooro... op. cit.*, pp. 25-110 et 237-300.

<sup>27</sup> Dieng, Bassirou et Wane, Ibrahima, Amiens, Presses du « Centre d'Études Médiévales », Université de Picardie – Jules Verne, 2004, p. 25-110 et p. 237-300.

<sup>28</sup> *Id. ibid.*, p. 21.

Deux importants récits de ce genre furent recueillis et publiés par Alfâ Ibrâhim Sow<sup>29</sup>, grand pionnier dans l'étude des traditions orale et écrite du Foûta-Djalou. L'extrait suivant, tiré d'un de ces récits, a un incipit généalogique :

C'est ce qu'on appelle Peul  
de Binâni et de Bôwé,  
de Kinsi et de Kôté,  
de Diâli et de Sângué,  
de Mangua-Kouloun et de Moûminiyâ.  
Telle est la postérité de l'alfâ [chef de province] du Labé<sup>30</sup>.

À cela s'ajoute un autre cas de l'incipit, celui qui consiste en ce que les conteurs fassent appel à une source extérieure comme caution de la véracité ou de l'exactitude des récits. Au moyen-âge, les jongleurs faisaient souvent<sup>31</sup> allusion aux chroniques latines, aux sources savantes ou monastiques. Ainsi lit-on dans Chrétien de Troyes : « Cette histoire que je vais vous raconter, nous la trouvons écrite dans un des livres de la bibliothèque de l'église Saint-Pierre à Beauvais. C'est de là que fut extrait le conte dont Chrétien se servit pour écrire son roman. Le livre, fort ancien, garantit la vérité de l'histoire : on peut alors d'autant mieux y croire<sup>32</sup> ». On observe la même chose avec les griots africains qui, forts du caractère héréditaire de leur art, affirment généralement transmettre tels quels les récits qu'ils tiennent de leur prédécesseur. Dans

---

<sup>29</sup> *Chroniques et récit du Foûta-Djalou*, Paris, Klincksieck, 1968. Les récits en question sont : « Les Almâmis de la maison des soriya » de Farba Sek (p. 55-83) et « les Diallo du Labé » de Farba Ibrâhîma (p. 85-135).

<sup>30</sup> *Chroniques et récit... op. cit.*, 85.

<sup>31</sup> Selon Dominique Boutet, une quinzaine de prologues insistent sur leur véracité en opposent celle-ci à une littérature de fiction, de « fables », de « mensonges », *La chanson de geste*, Paris, PUF, 1993, p. 17.

<sup>32</sup> Voici le texte en ancien français : « Cette estoire trovons escrite./Que conter vos vuel et retraire./En un des livres de l'aumaire/Mon seignor saint Père a Biauvez ;/De la fu li contes estre/Dont cest roman fist Crestiens./Li livres est molt anciens/Qui tesmoigne l'estoire a voire/Por ce fet ele mialz a croire », Chretien de Troyes, *Cligès, Œuvres Complètes*, p. 173, v. 18-26, trad. Ph. Walter, éd. Gallimard cité par Jean Molino et Rahpaël Lafhail-Molino, *Homo Fabulator, op.cit.*, 2003, p. 139-140.

« la bataille de Mbumba », le conteur finit ainsi son récit : « Selon les maîtres du récit, c'est ainsi que se passa cette histoire<sup>33</sup> ».

Les récits épiques sont ainsi généralement ancrés dans une situation d'énonciation précise. Malgré la grande diversité des récits examinés, il se dessine une certaine poétique de l'incipit qui, au-delà des pratiques individuelles des conteurs, est fondée sur une variation. En plus des incipit classiques du genre, *ab ovo* suivant l'ordre naturel et *in medias res* plongeant l'auditeur au cœur de l'histoire, les récits épiques peuls se caractérisent par des débuts répondant aux spécificités de l'oralité. Il en est qui mettent en avant l'instance narratrice, le répondeur, l'auditoire, le cadre spatio-temporel et le contexte d'énonciation, certains qui s'ouvrent par une invocation, d'autres qui partent de la mémoire généalogique, de la mémoire intertextuelle à travers des sources extérieures servant de caution ou qui s'inspirent du protocole énonciatif du conte.

Par ailleurs, la typologie des fonctions de l'incipit dégagée par A. D. Lungo<sup>34</sup> ne peut pas s'appliquer, telle quelle, aux récits épiques ici étudiés parce que l'incipit que nous avons appelé complet remplit à lui seul toutes ces dites fonctions, et les autres types d'incipit répertoriés dans cette étude, excepté le cas *in medias res*, ne peuvent pas s'y ranger.

Enfin, si le fait d'appartenir tous à la même aire culturelle semble avoir une certaine prise sur la nature de l'incipit des récits notamment

---

<sup>33</sup> Sakho, Cheick, *Récits épiques du Fuuta Toora...op. cit.*, p. 236. On peut évoquer le cas du prologue de Soundjata dans lequel Djéli Mamadou Kouyate définit sa parole : « Ma parole est pure et dépouillée de tout mensonge ; c'est la parole de mon père ; c'est la parole du père de mon père. Je vous dirai la parole de mon père telle que je l'ai reçue », Djibril T. Niane, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Présence Africaine, 1960, p. 9-10.

<sup>34</sup> Selon A. D. Lungo, la fonction codifiante commence le texte en justifiant la prise de parole et en situant l'œuvre, la fonction thématique présente le sujet et établit avec l'ensemble du texte des relations directe, métaphorique ou de non-pertinence, la fonction informative informe sur le texte, son sujet et son référent, et enfin la fonction dramatique (*in medias res*) met en marche l'action, *op. cit.*, p. 153-175.

dans l'emploi de l'épiclèse, c'est plutôt le type de récit qui paraît jouer un rôle déterminant sur les ouvertures narratives.

Le corpus sur lequel porte notre réflexion étant limité, cette étude l'est également, mais, elle a le mérite, entre autres, d'ouvrir à la recherche un champ jusque-là inexploré.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BA, Alpha Oumarou, *L'épopée peule du Fouladou (Sénégal) : texte et contexte*, thèse nouveau régime, vol. 2, Institut National des Langues et Civilisations Orientales (INaLCO), Paris, 2011.

BOUTET, Dominique, *La chanson de geste*, Paris, PUF, 1993.

DEL LUNGO, Andréa, *L'Incipit romanesque*, Paris, éditions du Seuil, coll. "Poétique", 2003.

DIALLO, Amadou Oury, *Épopée du Foûta-Djalou, la chute du Gâbou*, Paris, l'Harmattan, 2009.

- *L'enfant prodige, récit épique du Foûta-Djalou*, inédit.

DIENG, Bassirou et WANE, Ibrahima, *L'Épopée de Boubou Ardo*, Amiens, Presses du Centre d'Études Médiévales, Université de Picardie – Jules Verne, 2004.

DUMEZIL, Georges, *Mythe et épopée*, Paris, Gallimard, t. 1, 1968.

GRENOUILLET, Corinne « Les Incipit : l'écriture et ses mythes chez Aragon », Communication présentée au séminaire XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle "Art et Littérature" (coordination : G. Séginger), Université Marc Bloch, Strasbourg, 5 mars 1998, URL : <http://louisaragon-elsatriolet.org/spip.php?article174>

LABARTHE, Judith, *L'épopée*, Paris, Armand Colin, coll. U, 2007.

LE TASSE, *Jérusalem délivrée*, traduit par Jean-Michel Gardair, Paris, Bordas (bilingue), 1996.

LAFHAIL-MOLINO, Jean Molino Raphaël, *Homo fabulator : théorie et analyse du récit*, Montréal Arles : Leméac Actes Sud impr, 2003.

LE BOSSUS, René, *Traité du poème épique*, Paris, chez Michel Le Petit, 1675.

- LY, Amadou, *L'épopée de Samba Guéladiégui*, Éditions Nouvelles du Sud, IFAN/UNESCO, 1991.
- MADELÉNAT, Daniel, *L'épopée*, coll. littératures modernes, Presses universitaires de France, 1986.
- MOIGNET, Gérard, *La chanson de Roland*, 3<sup>e</sup> édition revue et corrigée, Paris, Bordas, 1969.
- NGAÏDE, Mamadou Lamine, *Le vent de la razzia. Deux récits épiques des Peuls du Jolof*, Dakar, IFAN, 1983.
- NIANE, Djibril Tamsir, *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Présence Africaine, 1960.
- REGAM, Abdelhad, Les marges du texte : incipit, desinit et paratexte dans la fiction narrative française aux dix-neuvième et vingtième siècles, Thèse de doctorat d'État, Littérature française, Paris 8, 1991.
- RIFFATERRE, Michaël, « Paradigmes et paroxysmes : les fantasmes de Zola » in *Mimesis et semiosis Miscellanées* offertes à Henri Mitterand, sous la direction de Philippe Hamon.
- SAKHO, Cheick, *Récits épiques du Fuuta Tooro à la fin de la théocratie*, Presses Universitaires de Dakar, 2015.
- SOW, Alfâ Ibrâhîm, *Chroniques et récit du Foûta-Djalou*, Paris, Klincksieck, 1968.
- TYAM, Mohammadou Aliou, *La vie d'El Hadj Omar, Qacida* en Poular, transcription, traduction, notes et glossaire par Henri Gaden, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, Paris, 1935.
- VASSEVIÈRE, Maryse « Approche génétique de la théorie des incipit », Séminaire du 20 janvier 2009, ITEM-CNRS, Équipe Aragon, disponible Url : [http://www.item.ens.fr/docannexe/file/533792/VASSEVIÈRE\\_INC\\_IPIT.pdf](http://www.item.ens.fr/docannexe/file/533792/VASSEVIÈRE_INC_IPIT.pdf)

## LA FAUNE FÉMININE DANS LES CONTES DE BOUBOU HAMA

Ibrahim ABDOU SALAM NIANG\*

Dans ce travail nous nous proposons d'analyser la faune féminine. Par faune féminine, il faut comprendre l'ensemble des personnages aussi bien animaux qu'humains dans les contes et légendes du Niger de Boubou Hama. Certes le thème sur le genre est classique, néanmoins, il est toujours d'actualité. Le genre joue un rôle capital dans la littérature en général. Dans les contes traditionnels, les femmes sont le plus souvent victimes. Si ce travail s'est intéressé à elles, c'est parce que la condition de la femme fait l'objet de débats. Par ailleurs, la plupart des études qui ont été faites sur elles ne s'intéressent qu'aux femmes en tant qu'êtres humains. Or, il existe dans les contes, des animaux ou des objets qui symbolisent la femme. Quelles fonctions jouent ces personnages dans ces récits. Quel est l'intérêt littéraire de cette étude ? Pour examiner ces différents points, ce travail opte pour l'approche ethnologique qui se résume pour l'essentiel à la recherche de sens.

### 1. LA FONCTION MORALE ET SOCIALE DES PERSONNAGES FÉMININS

La plupart des contes de Boubou Hama ont une fonction morale et sociale. L'étude des personnages féminins permet de bien appréhender cette dimension.

---

\* Université Abdou Moumouni de Niamey, Niger.

Dans « L'origine de la sorcellerie », il est question d'une fille qui avait refusé tous les hommes de son village parce qu'ils avaient un défaut physique. Elle finit par épouser un étranger. Celui-ci l'amena dans son clan. Plus tard, elle découvrit que c'était un ogre. Elle avait pu s'échapper grâce à sa mère venue à son secours. En cours de route, elles ramassèrent des graines et les plantèrent chez elles. Quiconque goûte aux feuilles de cette plante devint sorcier. Ce conte peut être considéré comme une variante de « Penda la fille capricieuse » d'Ousmane Socé. Effectivement, dans tous les deux récits, le message transmis est la méfiance à l'inconnu, autrement dit, ils préfèrent l'endogamie à l'exogamie. C'est donc un message sociologique.

Dans « Laalebasse de la belle-mère », Bouli, l'héroïne, à l'instar de Koffi dans « la cruche », fut malléable, taillable et corvéable à merci. Elle subit la maltraitance de sa mégère marâtre avant d'être chassée du domicile paternel. Et comme Binta, dans « la cuillère sale »<sup>1</sup>, cette orpheline de mère alla rencontrer un génie qui lui donna l'objet magique lui permettant de dominer ses opposants, en l'occurrence sa marâtre. Ce récit montre que ce sont des êtres protégés par Dieu, et qu'ils ne doivent pas vivre des calvaires l'Être suprême veille sur eux et se révèle à eux sous la forme de leur mère ou d'un génie. Un adage africain dit : « le vrai orphelin, c'est celui qui a perdu sa mère » puisqu'en l'absence de celle-ci, la rivalité mesquine qui l'oppose à ses coépouses retombe sur l'enfant, surtout si c'est une fille. La belle-mère transfère souvent les rivalités sur l'enfant de la défunte.

Pour stigmatiser la gent féminine, ce conteur use de métaphores généralement animales. Ces tropes rendent le conte merveilleux et universel. Ils participent à la moralisation de la société. L'examen succinct de la faune féminine, dans les *Contes et légendes du Niger*, permet d'avoir une idée de l'image de la femme africaine en général et nigérienne en particulier. Par exemple dans « La mort est une chaîne elle appelle la mort » (p. 101- 110), les femmes de l'hyène, du lion et de la

---

<sup>1</sup> Diop, Birago. « La cuillère sale » in *Les Contes d'Amadou Coumba*, Paris Présence Africaine, 1960.

panthère inquiètes à la suite de la longue absence de leurs époux, sont parties à leur recherche. Très avertie, la faune féminine pressent le danger avant les autres. Dans « l'Âne, sa femme, le Lion et la lionne », la lionne a vite compris que « Mai Bindiga » c'est l'Âne. De même la femme de l'Ane, ayant pressenti que la Lionne les a démasqués, a conseillé à son époux de se sauver. Ce récit est d'inspiration comique.

Dans ce recueil de contes, l'action de la femme n'est pas toujours salutaire. Elle est parfois considérée comme source des ennuis de l'homme voire du groupe social. Elle est tantôt intrigante tantôt railleuse, espiègle et surtout calomnieuse. Elle est indiscreète. Par exemple dans « La mort est une chaîne, elle appelle la mort », (Tome VI, p .89). Le chacal amena des lionceaux cuits à sa femme et lui demanda d'être discrète. Au lieu de se taire, elle et ses enfants firent tant de tapage que la lionne les entendit et les tua tous. La femme est souvent infidèle. Dans « Le chacal et le phacochère » (Tome IV), la femme du lion entretient des relations extra conjugales non seulement avec le phacochère mais aussi avec le lièvre. Cet adultère fut farouchement puni par le Lion. Dans « Le Dandi-Koi et le Wangou-koi » (Boubou Hama, *Contes et légende du Niger*) le roi « Dandi-Koi », séduit par Blissa, la femme de son chef d'armée « Wangou-koi », voulut se débarrasser de celui-là. Le roi lui confia une pépite d'or et le chargea d'une mission à l'étranger. Avant de partir, il confia, à son tour, l'or à sa femme. Blissa remit le métal précieux au roi qui la jeta dans le fleuve où une carpe l'avalait. Au retour, Wangou-koi devait remettre la bague au roi. Mais la bague a disparu. Il allait être publiquement pendu n'eut été l'intervention de son fils qui retrouva la pépite d'or dans le ventre de la carpe qu'il a pêchée. Ayant avoué sa félonie, le roi fut pendu publiquement à la place de son chef d'armée. Ici c'est l'acte perfide, la félonie impardonnable du roi, qui a été sanctionné.

Les personnages féminins de ces récits possèdent des attributs qui renvoient aux traits de caractères associés aux personnages mythiques

mandings, et plus précisément au personnage de Muso Koroni Nyale<sup>2</sup>. En effet, on retrouve chez Weyza-Goungou le désir de vengeance. Elle a suscité chez les Zanfarawa le désir de vengeance. Elle est « à l'origine de l'imagination excessive et source de désordre et des passions incontrôlées ». Comme Bouli, cette héroïne elle incarne le principe de tout changement, des métamorphoses. La sorcellerie est abordée dans « La princesse et la jument » (l'héroïne cause avec sa jument). Mais ce thème est surtout développé dans « L'origine de la sorcellerie »

## 2. LA FONCTION RELIGIEUSE DU GENRE

L'analyse succincte du thème du personnage féminin permet de bien cerner la religion du groupe social qui l'a produit. En effet, « Toula » et « Le mil de la Mort » en sont de très bons exemples.

Dans le premier, la disette fut considérée comme un châtement du génie de la mare Yalambouli. Et pour conjurer ce manque, il faut un faire. Le devin Bapouri dit au roi : « La terre a parlé. Elle dit que pour arrêter la sécheresse le serpent de la mare de Yalambouli exige de toi un lourd sacrifice. Et il argumenta : « Un courroux est toujours un courroux. Le génie fâché peut être apaisé. Cela la terre le dit ». Pour apaiser le courroux de cette divinité, Toula, une très belle fille, nièce du roi, fut sacrifiée afin que la pluie tombe. Par sa mort, Toula sauva son peuple de la sécheresse, de la famine et de leurs conséquences. Elle fut considérée comme une rédemptrice. En réalité, elle ne le fut pas, car elle n'eut pas donné volontaire sa vie pour sauver son peuple. D'ailleurs, elle ignorait qu'elle serait sacrifiée. Cet acte ignoble suscite l'horreur chez le lecteur.

Quand la sœur du roi, la mère de Toula, apprit la mort de sa fille, elle se rendit à la mare de Yalambouli, bouleversée, et appela sa fille. Toula, dans ses beaux atours, sortit de l'eau et répondit à sa mère : « Je suis vivante, mère. De ma vie je n'ai jamais connu autant de félicité. Ne me plains pas, ma mère. Dans mon nouvel état, je demeure à jamais

---

<sup>2</sup> Traoré, M., B., « Réflexion sur les structures anthropologiques de l'imaginaire chez les mandeng de la vallée du Joliba » in *Cahiers du Celhto*, vol 11, 1987.

vivante. Je ne connaîtrai plus la mort. Je suis descendue vivante dans la vie, une vie merveilleuse. Ne me plains pas ma mère, je suis vivante de l'esprit de la mare de Yalambouli ». Elle ajouta : « Mère, ne te plains pas. Je suis devenue la vie qui ne meurt pas. Éternellement je vivrai dans la mare de Yalambouli... ». Ces mots consolèrent la mère qui, bien qu'ayant subi un préjudice moral, se résigna.

Ce dialogue relevant du merveilleux contribue à la dramatisation de ce récit. Cette légende pathétique suscite un sentiment de peur, de pitié, d'horreur puis de révolte chez le public (lecteurs ou auditeurs) en même temps qu'elle immortalise la jeune héroïne. Par sa mort, Toula acquiert l'attention et le respect affectif de ses semblables. Elle obtient un répit à jamais ininterrompu. Elle accède à l'immortalité. En passant sous l'empire de la mort, elle n'a aucun péché, aucune rumination mentale. Elle passe à l'abri de la culpabilité et accède de ce fait au retour vers un monde exempt de contrainte imposée par le réel puisqu'elle vivra dans un monde chaotique vide qui n'est pas inquiétant. Donc, la résurrection n'est pas purement et simplement un retour à la situation antérieure ni un retour à une existence, mais un dépassement des contingences matérielles, hors d'atteintes du temps et de ses effets. Toula fut victime de cette culture barbare et tyrannique. Toutefois, elle ne pourrait imaginer le degré de sublimité que la postérité lui assigne. Et comme l'ont noté Doriac (A) et Dujarrie (G.), effet « les morts vivent tant qu'on les aime »<sup>3</sup>.

Le plus souvent, les enfants d'une défunte sont victimes de la maltraitance de leur marâtre. Effectivement, cette dernière n'est pas toujours tendre avec de son beau-fils ou sa belle-fille c'est-à-dire les enfants de son mari, surtout si la mère de ces derniers est décédée. Elle transfère le plus souvent leurs rivalités sur l'enfant. L'expérience a montré qu'elle est plus sévère encore si la victime est une fille. Par exemple dans « Laalebasse de la belle-mère » Bouli, l'héroïne, à l'instar de Koffi dans « la cruche », fut malléable, taillable et corvéable à

---

<sup>3</sup> Doriac (A) et Dujarrie (G.), *Toats, allocutions, discours modèles*, Paris, Albin Michel, 1978, p 366-375.

merci. Elle subit la maltraitance de sa mégère marâtre avant d'être chassée du domicile paternel. Et comme Binta, dans « la cuillère sale », cette orpheline de mère alla rencontrer un génie qui lui donna l'objet magique qui lui permettra de dominer ses opposants, en l'occurrence sa marâtre. Ce récit montre que comme beaucoup de peuples africains, le groupe social qui a produit ce conte croit que les orphelins sont des êtres protégés par Dieu ; par conséquent, ils ne doivent pas vivre des calvaires ; l'Être suprême veille sur eux et se révèle à eux sous la forme de leur mère ou d'un génie qui les met à l'épreuve avant de leur transmettre l'objet magique qui les aidera en cas d'éventuelles difficultés, et qui va les doter d'incalculables fortunes. Selon un adage africain : le vrai orphelin c'est celui qui a perdu sa mère. Car, les sociétés productrices de ces contes sont fondées sur la polygamie et subséquemment sur la rivalité et la jalousie. Et le mari cède tantôt aux caprices de la femme au détriment de l'orphelin. Seule la croyance à un Être suprême qui voit tout le monde sans être vu peut atténuer cet état d'esprit.

La gent féminine sauve parfois la société lorsque cette dernière se trouve dans des situations désespérées. Le conte intitulé « Le mil la mort » en est une très belle illustration. La famine sévissait. Les hommes, ne sachant que faire, consultèrent leur vétéran qui leur apprit qu'il existe un important stock de mil chez la Mort. Nul n'osa aller chez la Mort. Un « audacieux » s'y rendit. Celle-ci accepta de lui donner du mil à condition qu'il accepte de lui donner son âme après la prochaine récolte. L'homme eut peur et se sauva. D'autres « courageux » tentèrent l'épreuve, mais en vain. Personne ne veut accepter les conditions proposées par la Mort. Ceci traduit la mise à jour sinon à nu de ce que les membres de la collectivité possèdent en commun mais qui est enfoui dans leurs sombres recoins. Il s'agit d'un égoïsme caricatural dont les membres font montre lorsque leur estime de soi est mise à la main d'une tierce personne. Une vieille apprit l'affaire du mil de la Mort, se rendit chez cette dernière, accepta la condition, revint au village avec beaucoup de mil, sauva le village. Quand la saison de la moisson arriva, la Mort se présenta chez la vieille femme. Cette dernière accepta les conditions

proposées par la Mort. Pourtant, ce n'était pas la connaissance du danger de ce contrat qui lui faisait défaut. Elle savait que son issue n'était pas désespérée puisqu'elle pouvait échapper à la mort. Elle se savait invulnérable et différente des autres.

Tout d'abord, on pourrait penser que cette vieille femme avait accepté d'échanger son âme contre le mil de la mort, parce qu'en tant que grand-mère, elle ne pouvait pas regarder ses descendants mourir de faim. Le sentiment d'affection et d'attachement profond qu'elle éprouvait pour ces petits enfants ne lui permettait pas d'assister impuissant à ce spectacle désolant. Mais, donner en sacrifice ce qu'on a de plus cher, autrement dit échanger sa propre vie, pour sauver sa société relève d'un stoïcisme particulier, c'est du moins une caractéristique par excellence de la solidarité agissante. Aussi, cette action ne révèle-t-elle pas une forme d'obéissance à l'inconscience collective. On peut voir dans ce geste suicidaire une façon inavouée et inavouable, une façon détournée de mettre en exergue la recherche d'une image valorisante. C'est à ce niveau qu'on peut évoquer la dimension psychanalytique de ce récit.

La vieille réussit à ajourner le verdict. L'année suivante, elle réussit encore à échapper à la Mort. Ce fut le même scénario l'année suivante. La Mort comprit que la vieille est très rusée, elle abandonna en disant à celle-ci de garder le mil et qu'à sa place, elle prendra l'âme des hommes. Mais pour bien décrypter le sens de ce conte, il faut se référer à l'ouvrage de Jean Rouch intitulé *La religion et la magie songhay*<sup>4</sup>. Dans ce livre, l'auteur a traduit le vers « **Al bereysiibuu, Zankeysiiizaynu** » par « Les vieillards ne meurent pas, les enfants ne vieillissent pas ». En faisant un raisonnement syllogistique, on aura : « les vieillards ne meurent pas, les jeunes ne vieillissent pas », puisque les jeunes ne vieillissent pas donc les enfants meurent. On comprend ainsi les raisons pour lesquelles les jeunes n'osent pas affronter la mort : ils sont mortels alors que les vieillards sont immortels. Mais selon le spécialiste en la

---

<sup>4</sup> Rouch, J., *La religion et la magie songhay*, Edition Université de Bruxelles, Avenue Paul Heger 26-105, Bruxelles, Belgique, 1989, p 107, v 89.

matière, Diouldé Laya, une erreur se serait glissée dans cette phrase. La formule canonique est : « **Al bereysiibuu, Zankeysiiẓaṇey** » c'est à dire : « Les vieillards ne meurent pas, les enfants ne tombent pas malades ». On comprend pourquoi les jeunes n'osent pas affronter la mort : ils sont mortels. En procédant par le même raisonnement on aura : les vieillards ne meurent pas, les jeunes ne tombent pas malades ; puisque les jeunes ne tombent pas malades donc ils vieillissent et s'ils vieillissent ils ne meurent pas.

Ainsi se présente le message dissimulé dans ce récit. Ce conte permet donc de comprendre l'idée que le groupe social zarma traditionnel se fait de la mort, et des vieilles personnes et subséquemment de la religion du terroir.

La mort est un sujet sérieux et même tabou. Ce n'est pas un sujet d'amusement. Parler du comique dans les textes traitant de la mort paraît être incongru. Mais Boubou Hama use de ce motif pour provoquer le comique ou l'humour macabre. En effet, il personnifie la mort, la met en scène et elle a comme adversaire une personne âgée : le combat est une confrontation d'idées. Sur le plan stylistique ce sont les procédés de dramatisation, notamment le dialogue, qui sont employés. En effet, la bataille verbale se présente sous forme de joute oratoire. Dans cette lutte orale que se livrent les deux protagonistes, c'est celui qui argumente le mieux qui est vainqueur. On assiste donc à un combat où rivalisent de savoir-faire et un anti savoir-faire. Et puisque la mort ne veut pas qu'on dise que c'est telle maladie qui a tué la vieille dame, elle lui donne un sursis. Par finir, la Mort, folle de rage dit : « Elle est trop maligne pour moi. J'abandonne, j'abandonne, je ne peux plus. J'abandonne. Désormais je ne m'occuperai que des hommes en pleine force, de la force de l'âge. Leur âme est plus facile à prendre que celle d'une vieille femme qui ne veut pas encore » (p. 19). C'est un conte merveilleux dont le dénouement est heureux : la vieille femme vainc la Mort, elle a pu l'éviter. C'est ce qui le rend intéressant et agréable, comique et ludique.

### 3. LA FONCTION POLITIQUE DU GENRE

Deux récits seulement parlent du rôle politique de la femme. Il s'agit de « La princesse et la jument »<sup>5</sup> et de « Bania »<sup>6</sup>.

Dans le premier, il est question de Weyza-Goungou, la princesse de Kebbi qui se déguisa en garçon pour aller récupérer la bague magique de son père auprès du roi de Zanfara, alors que les deux rois avaient pris l'engagement que ce seraient leurs fils aînés qui la reprendraient. Pour se venger, le suzerain de Zanfara épousa cette princesse. Plus tard, ils eurent un enfant qui, après la mort de son père, devint roi. Weyza-Goungou devint ainsi la reine-de Zanfara et la princesse Kebbi. Aussi faudrait-il voir à travers cette quête un défi qu'eut relevé Weyza – Goungou. En reprenant l'objet magique, c'est-à-dire la bague contenant le reflet de son père elle remit en cause la supériorité illusoire du sexe masculin sur féminin. Ce conte montre que les distinctions fondées sur le sexe sont illusoire. L'aventure de Weyza-Goungou apparaît comme une subversion sociale et politique et surtout religieuse. En effet, elle tente de montrer que les valeurs sociales qui sont les fondements de la société, notamment l'opposition ou plutôt la ségrégation fondée sur la sexualité (féminin/masculin), sont caduques et erronées et subséquemment doivent être soumises à un nouvel examen critique.

Ce récit montre que cette subversion est non seulement politique mais aussi a une dimension juridique parce qu'elle révèle que les clauses du contrat établi entre son père, le roi de Kébi, et son ami, le roi de Zamfara, sont discriminatoires puisqu'elles stipulent que la condition *sine qua non* pour qu'un des rois récupère sa bague est qu'il envoie son enfant aîné qui doit forcément être un garçon. Weyza-Goungou, étant une fille, ne pourrait pas récupérer celle de son père. Pour démontrer le contraire elle se déguisa en homme, elle trompa tout le monde, excepté le Mounafiki du roi de Zanfara, et reprit celle de son père. La découverte de cette supercherie par la population de ce royaume créa un scandale, Ainsi pour se venger, ce roi décida-t-il de prendre en mariage la

---

<sup>5</sup> Hama, Boubou « La princesse et la jument », *Contes et légendes du Niger* tome 1, *op.cit.*

<sup>6</sup> Hama, Boubou, « Bania », *Contes et légendes du Niger* tome 1, *idem.*

princesse reine. Orgueilleuse, elle avait des ambitions démesurées, et surtout un désir insatiable de domination et avait accepté ce mariage, tout en étant consciente qu'elle subirait des frustrations et les humiliations en y retournant. Elle usa de son savoir-faire pour surmonter ces épreuves, s'intégrer dans cette sphère politique malgré les hostilités découlant de sa trahison précédente. Pour la punir, le roi la maria à son général. Séditieuse, elle élaborait un habile stratagème pour coucher avec le roi et avoir un enfant de lui. Et dès lors, elle fut prise pour l'instigatrice du désordre qui avait ébranlé l'harmonie de ce groupe social. Effectivement, elle contribua activement à la destitution du roi et de sa cour qui sont considérés comme les représentants de l'ancien ordre rétrograde, dégradant et avilissant. Ainsi provoque-t-elle un changement profond de cette société. C'est à ce niveau que se situe la dimension politique de ce récit. Cette légende est d'inspiration épique, puisqu'elle fait naître chez le public un sentiment d'exaltation et un élan d'admiration. À ce sujet, on peut signaler la monture de la princesse, la jument, cet adjuvant très précieux qui lui a permis de surmonter tous les obstacles. Effectivement la conversation entre l'héroïne et cet animal relève du merveilleux, la personnification renforce l'inspiration épique de ce texte.

Dans « Bania » c'est une princesse, Fanta, qui est tombée amoureuse d'un esclave, Bania. Elle voulait l'épouser malgré les critiques sociales et les barrières de la tradition. Elle s'insurgea contre celles-là en disant : « Encore les coutumes! Encore la tradition ! Toujours leurs lois inexorables ! Toujours leurs rigueurs injustes. Oui la tradition, un contrat social qui écrase les plus petit et qui les maintient dans la médiocrité, même quand ils sont les meilleurs des hommes » (p. 118) puis elle ajouta : « Si la colère du peuple explosait, elle pourrait bouleverser et la tradition et la coutume... » (p.118). À travers ces phrases, Bouli eut osé exprimer énergiquement la révolte des jeunes de sa génération contre l'ordre archaïque et figé dont ils furent victimes. Certes, les anciens réprochèrent toute manifestation, toute velléité d'opposition à leur autorité. La majorité des jeunes exprima sa révolte d'une manière timide, Fanta, quant à elle, préféra le dire de façon

énergique. Son amie Hadiza vit en elle une fille rebelle, audacieuse, qui ne craignit pas de provoquer la foudre de ses parents, notamment le roi, en soutenant des opinions contraires à la tradition. Elle lui demanda : « Crois-tu que le moment des réformes radicales soit venu ? Seras-tu compris par ton père, par ceux-là mêmes, inorganisés, dont tu défends la cause ? » (p. 119). La réponse à cette question est donnée par Kesteloot et Mbodj qui écrivent : « [...] le paysan des contes n'a pas encore de comportement révolutionnaire. Il ne s'organise pas en coopérative, il ne met en cause ni Dieu, ni son maître. »<sup>7</sup>. C'est le lieu de mentionner la dimension politique de ce conte car le vrai problème qu'il pose est celui de l'étanchéité des castes d'où son caractère subversif. Elle veut que les filles soient libres de choisir leurs conjoints. Mais cette liberté est illusoire voire dangereuse comme le montre le conte suivant.

Ces deux filles étaient des princesses donc elles ne manquaient de rien. Paradoxalement, c'est elles qui luttèrent pour qu'il y ait une transformation radicale de leur société. Leurs comportements pourraient se justifier, par leur âge. En effet, à l'instar de Penda<sup>8</sup>, ces princesses avaient atteint l'âge de la puberté, l'âge de contestation, celui du goût du risque. La *Morphologie du conte*<sup>9</sup> de Vladimir Propp, permet de comprendre ce personnage. En effet dans les contes merveilleux, la princesse est un des personnages principaux du récit. Chaque fois, ses parents la défendent de sortir mais elle transgresse cet interdit. Elle se laisse tromper par l'agresseur qui l'emporte. Ainsi se noue l'intrigue. La princesse devient l'objet de valeur, l'objet de recherche. Le roi mobilisera tout son peuple pour la sauver. En fait, c'est la période de la nubilité, le moment le plus délicat et le plus difficile dans l'éducation d'une jeune fille, car elle est capricieuse, naïve, exigeante et contestataire et tentatrice, c'est pourquoi elle être doit protégée. En effet, elles sont devenues l'objet de convoitise dont s'emparent ou cherchent à

---

<sup>7</sup> Kesteloot, L. et Mbodj, C., *Contes et Mythes wolof*, Dakar 2006 p22- 23.

<sup>8</sup> Socé Ousmane, « Penda » *Contes et légendes d'Afrique noire*, 1958.

<sup>9</sup> Propp, V., *Morphologie du conte*

s'emparer les agresseurs, par force ou par intimidation pour faire un otage et exercer des chantages. Ces contes de Boubou Hama relèvent des contes d'avertissement. À ce sujet, Bassirou Dieng note : « Le conte fonctionne ici comme critique des mœurs, comme reflet de la réalité politique. Il n'est plus une leçon de conduite mais un avertissement ironique. Et c'est ici que s'introduit la dimension satirique. Dans ces récits un peuple se moque de lui-même, de ses vices, de sa faiblesse devant ses gouvernants. »<sup>10</sup>

La subversion est également religieuse. En effet, le Mounafiki du roi représentait les marabouts conseillers du suzerain. Ceux-ci paraissaient incarner les vertus de l'islam, mais en réalité ils n'étaient que des parasites qui vivent aux dépens du roi, et qui symbolisaient les vices et les antivaleurs islamiques. Ils étaient très sournois d'où le pseudonyme Mounafiki, terme emprunté à l'arabe et qui signifie hypocrite. En supprimant ce symbole de la religion, elle démystifia et démythifia le marabout. Donc ces actions participèrent à une transformation radicale des mentalités. Son entreprise fut considérée comme une vraie révolution d'autant plus qu'elle sème dans l'esprit des gens le germe de nouvelles idées.

## CONCLUSION

Ce travail contribue à la compréhension du personnage féminin dans les contes de Boubou Hama et subséquemment, l'image que le groupe social qui les a produits se fait de la femme : une personne victime des coutumes et traditions mais également un être insoumis et subversif. Mais derrière ces personnages féminins se cache l'idéologie du conteur qui lutte pour l'émancipation du genre. Contes d'avertissement, ces récits peuvent permettre de comprendre l'actualité politique mais aussi l'éthique sociale. Ces récits ont également une portée morale et sociale. En effet, certaines attitudes et certains comportements des personnages féminins s'expliquent par le fait qu'elles incarnent les attributs de Muso Koroni, la divinité féminine.

---

<sup>10</sup> Kesteloot, L. et Mbodj, C., *Contes et Mythes wolof*, op. cit., p.22- 23.

Cette analyse contribue à la compréhension de l'imaginaire zarma, notamment à la connaissance de leur religion et de l'idée qu'ils se font de la mort et de l'immortalité. Boubou use des métaphores et des techniques de dramatisation comme le dialogue, le merveilleux pour dédramatiser les situations tragiques ou émouvantes.

## BIBLIOGRAPHIE

BISILLIAT, Jeanne et LAYA, Diouldé, *Les Zamu ou poème sur les noms*, Niamey, CNRS, 1972.

CAUVIN, Jean, *Comprendre les Contes*, Paris, Les Classiques africains, 1992.

COLIN, Roland, *Les contes noirs de l'ouest africain*, Paris, Présence Africaine, 2005.

CONSTANTY, Annie « Typologie du bestiaire dans les contes » in *Littérature nigérienne, Notre librairie* n°107 p. 76-79.

DADIE, Bernard, *Le pagne noir*, Paris, Présence Africaine, 1955.

DIARRASSOUBA, Marcelle, *Le lièvre et l'araignée deux contes de l'ouest africain*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Université d'Abidjan, 1970.

DIENG, B. « Apprivoiser le conte », in *Notre librairie* n° 81, octobre-décembre, 1986.

DIOP, B., *Les contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1959.

ENO BELINGA S-M, *Comprendre la littérature orale africaine*, Paris, Saint Paul, 1978.

HAMA, Boubou, *Contes et légendes du Niger*, tomes 1 à 6, Paris, Présence Africaine, 1972.

HAMANI, Djibo, *L'Islam au Soudan Central, Histoire de l'Islam au Niger du VII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2007.

ISSA DAOUDA, Abdoul Aziz, « Boubou Hama, Conteur et Romancier », in *Études Nigériennes*, IRSH, 2008.

KANE, Mamadou, *Comprendre les contes d'Amadou Koumba*, Dakar, NEA, 1983.

PAULME, Denise, *La Mère dévorante : essai sur la morphologie du conte africain*, Paris, Gallimard, 1976.

ROUCH, Jean, « La religion et la magie songhay », Édition Université de Bruxelles, Avenue Paul Heger 26-105, Bruxelles, Belgique, 1989, p 107, v 89.

SENGHOR, Léopold Sédar, Préface des *Contes d'Amadou Koumba*, Paris, Présence Africaine, 1959.

**DU BOUNDJOU AU DICTATEUR NÈGRE : LA FIGURE DU  
BARBARE DANS *BATOUALA* DE RENÉ MARAN ET *RUE DES  
PAS-PERDUS* DE LYONEL TROUILLOT**

Ibrahima DIOUF\*

INTRODUCTION

Une interrogation minutieuse du paysage littéraire africain et caribéen des périodes coloniale et postcoloniale permet de découvrir des modèles littéraires résolument orientés vers une violence esthétique ou une esthétique de la violence qui, tantôt dévoile ou dissimule un désir d'émancipation artistique achevé, ou tantôt se rebiffe et se libère orgueilleusement du canon esthétique traditionnel. Dans les deux cas, le point de rencontre ou le lieu d'ancrage des tendances littéraires de ces deux périodes, dont le second succède immédiatement au premier, demeure le *topos* de la barbarie. Si le roman dit anticolonial, à la lumière de *Batouala*<sup>1</sup>, dénonce la barbarie sans surprise<sup>2</sup> du colonisateur, le roman politique, à travers l'exemple de *Rue des pas perdus*<sup>3</sup>, met en évidence la barbarie effarante et inattendue du dictateur nègre, le

---

\* Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

<sup>1</sup> Maran, René, *Batouala, Véritable roman nègre* (1921), Paris, Magnard, 2002. Les références au roman seront tirées de cette dernière édition.

<sup>2</sup> Il est important de préciser que tout projet de domination à caractère colonial est difficile à réaliser sans un assujettissement par la violence, laquelle est inséparable de la barbarie dans le Contexte qui celui de cette étude.

<sup>3</sup> Trouillot, Lyonel, *Rue des Pas-Perdus* (1996), Paris, Actes Sud, 1998.

substitut tropical du *Boundjou*<sup>4</sup>, le commandant blanc. En essayant de trouver des points de passage de l'une à l'autre figure, c'est-à-dire une symphonie esthétique commune à ces deux signifiants littéraires, il est difficile, voire presque impossible, de passer sous silence l'écho des sanglots de désespoir du Nègre, d'abord sous la fêrule sifflante du Commandant blanc, et, ensuite, sous la botte fracassante du dictateur nègre.

Il s'agira de voir, dans cette analyse, comment la représentation du barbare a évolué dans les littératures africaine et caribéenne francophones de la période coloniale jusqu'à la fin des années soixante-dix. Du colonisateur violent venu de l'extérieur au dictateur sanguinaire qui a surgi de l'intérieur, les procédés de figuration littéraire du barbare engendrent dans le même temps, ou à tout le moins dans leur extension postcoloniale, une esthétique de la transfiguration. Loin de la littérature dite « d'instituteur », le roman francophone afro-caribéen semble ne s'épanouir que dans le modèle singulier, celui de l'étrangeté « architextuelle<sup>5</sup> », en procédant par l'esquive des modèles traditionnels. De ce point de vue, le concept problématique, mais concevable en art, de "barbarie féconde" sied à caractériser les tendances littéraires que sont le roman anticolonial et le roman antidictatorial ou roman politique.

Cependant, pour mieux circonscrire la dimension matricielle de ce signifié historique et de ses prolongements littéraires, il faut enjamber et dépasser la formule du simple constat. Pour ce faire, l'établissement de passerelles peut paraître opératoire dans le processus de pénétration de ces univers romanesques. En les remontant jusque dans les réduits les plus lointains, le lecteur découvre que la barbarie, dans son mode de représentation littéraire, tout en recouvrant sa signification originelle ou classique, acquiert parfois une dimension métaphorique qui dévoile, de manière distincte, des variations sur les procédés de montage et de

---

<sup>4</sup> Le mot "Boundjou", dans le cadre cette analyse, renvoie au à l'administrateur colonial : le commandant blanc.

<sup>5</sup> En référence au concept d'« architextualité » chez Gérard Genette, *Palimpseste. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982, p. 7.

caractérisation des acteurs, selon qu'on est dans le roman anticolonial ou dans le roman antidictatorial. Dans le premier cas, c'est *Batouala* de René Maran qui servira de support à l'exploration du thème du barbare. Dans le second, il conviendra de voir le prolongement postcolonial de cette poétique à travers l'exemple de *Rue des pas perdus* de Lyonel Trouillot. De part et d'autre, les variations sur le processus de figuration actorielle constituent le ressort de ce qu'on peut appeler la poétique du « barbare prométhéen » et celle du « barbare providentiel ». Dans un premier temps, l'analyse dévoilera les attributs et le mode opératoire du premier. Ce qui implique, nécessairement, un détour par la naissance d'un discours nègre fondateur : une barbarie féconde. Dans un second temps, il sera question de l'émergence d'un nouveau barbare à cause duquel il ne serait pas exagéré de parler de répétition de l'histoire : la figure du dictateur.

## 1. DU *BOUNDJOU* OU DU BARBARE PROMÉTHÉEN

Dans cette étude, le concept de « barbare » ne s'écarte pas tant de la signification classique que lui confère la critique littéraire. Dans *La peur des barbares*<sup>6</sup>, Todorov décrit ces derniers comme « ceux qui marquent une véritable rupture [violente] entre eux-mêmes et les autres hommes<sup>7</sup> ». Mais, avant d'opérer cette rupture, il appert que le barbare revêt d'abord les attributs d'un *deus ex machina*, tant dans son apparence physique et que dans sa conception du monde. Personnage fugitif et défiant tous les concepts définitoires, le barbare prométhéen opère, dès son entrée sur la scène romanesque, un glissement statutaire. Du statut de personnage, il revêt, progressivement, les attributs d'une figure, en ce sens qu'il surgit de nulle part ou, à tout le moins, débarque en tant qu'*extra hominem*, c'est-à-dire un homme du dehors, dans une atmosphère apocalyptique. Un détour par deux titres assez éloquents témoigne de l'intrusion du barbare prométhéen à l'intérieur de nouvelles

---

<sup>6</sup> Todorov, Tzvetan, *La Peur des barbares. Au-delà du choc des civilisations*, Paris, Robert Laffont, 2008.

<sup>7</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 34.

frontières dont il ne sortira pas sans dévoiler son caractère de « citoyen romain »<sup>8</sup> au sens freudien du terme. Sous la plume de Chinua Achebe, c'est l'événement, c'est-à-dire les mutations irréversibles consécutives à cette intrusion, que dévoile le titre suffisamment révélateur d'un de ses romans : *Le Monde s'effondre*<sup>9</sup>. Quatre ans plus tard, un autre titre moins équivoque, cette fois-ci : *Crépuscule des temps anciens*<sup>10</sup>, expose, de manière explicite, les véritables raisons de cet effondrement du monde :

Un jour, brusque, rapide, foudroyante, une nouvelle parcourut le pays. Dans les villages, les conseils des Anciens se réunissaient. Partout on en discutait à perdre haleine, avec des commentaires effrayants :  
- Il paraît que la conurbation de Bonikuy a reçu la visite d'un homme phénoménal descendu du ciel : un homme tout rouge, avec de longs cheveux noirs, en broussaille : un Nansara.<sup>11</sup>

En tout état de cause, le *Bondjou* ou le *Nansara*, selon le dialecte emprunté pour le nommer, se présente d'emblée comme une figure étrange. Celle-ci débarque dans un cadre où l'horizon culturel reste assez circonscrit en ce sens que l'imaginaire populaire n'a pas encore intégré l'existence d'un monde pluriel, hétérogène, c'est-à-dire qu'il n'y avait alors sur terre d'autres êtres que des Nègres sacrifiant à des dieux multiples, et dont le prétendu pouvoir ne faisait que confirmer, *a posteriori*, la domination de la nature sur l'homme qu'il ne garantissait à ce dernier une protection contre toutes menaces extérieures. Il se comprend dès lors que l'accueil réservé au *Boundjou*, dans son mode de représentation, demeure particulier et diffère selon les écrivains. Exceptionnellement pris pour un albinos, sacrifié et accroché aux branches d'un arbre – *Le Pauvre Christ de Bomba*<sup>12</sup> –, il est pour une

---

<sup>8</sup> Freud, Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, Le Monde Flammarion, 2009. À la page 20 de cette édition, l'auteur décrit la propension naturelle de l'homme à dominer son prochain comme un caractère ontologique.

<sup>9</sup> Achebe, Chinua, *Le Monde s'effondre*, (1958), Paris, Présence Africaine, 1972.

<sup>10</sup> Boni, Nazi, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence Africaine, 1962.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>12</sup> Béti, Mongo, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, Robert Laffont, 1956.

large part considéré comme « une divinité plus forte (...), peu favorable [aux autochtones et qui] fait planer dans l'air le spectre d'un redoutable malheur<sup>13</sup> ». Cette appréhension du *Boundjou* comme une divinité supérieure est étroitement liée à l'horizon spirituel du Nègre d'alors pour qui toute ingéniosité inaccessible et toute puissance technologique supérieure se justifient d'un dieu supérieur au sien. Cependant, progressivement, cette conception assez idolâtrique de « l'homme rouge descendu du ciel » va s'édulcorer. Mais cette démythification partielle laisse toujours persister le mystère d'un homme aux allures étranges, au projet ambitieux et dont le mode de représentation, *in fine*, inaugure une nouvelle voie dans la littérature nègre.

Cependant, il faut reconnaître que *Batouala* de René Maran n'a pas fait qu'ouvrir une nouvelle voie dans la littérature nègre. Son ton vitupérant et son mode d'écriture autorisent une relecture qui mette en perspective et le signifiant scripturaire et sa symétrie qu'est le signifié « historique » dont il est indissociable. À l'arrière-plan du discours de dénonciation de la barbarie coloniale se profile un discours second qui se veut libérateur de ce qu'on peut appeler, en se référant à Milosz, « la pensée captive<sup>14</sup> » du colonisé au sens large du terme. Mais, la violence discursive semble ajourner le projet pédagogique du héros *Batouala* au profit d'une accusation violente qui franchit les limites de la raison pour verser intégralement dans l'émotion ou la « passion triste<sup>15</sup> » ou sens spinoziste. L'échec du projet d'éveil de la conscience nègre est implicitement évoqué par le père du héros qui reconnaît la véracité et la légitimité du discours mais en récuse l'opportunité et la forme. Ce que la posture de père dévoile par la finesse et la sagesse du ton sur lequel il s'exprime lève le voile sur la fougue, la violence et les paradoxes du fils

---

<sup>13</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 213-114.

<sup>14</sup> Milosz, Czeslaw, *La Pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, Paris, Gallimard, 1953.

<sup>15</sup> Spinoza, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1954.

qui oublie fatalement que « la vérité [nègre] a presque toujours besoin d’être embellie<sup>16</sup> ».

Cet oubli ou cette dérive langagière inconsciente est plus que symptomatique. Elle ouvre une nouvelle perspective : celle d’un discours barbare dont le projet est résolument orienté vers la dénonciation de la barbarie. Mais, avant d’analyser les différents aspects de ce discours barbare, il conviendrait de voir, d’abord, les attributs et le *modus operandi* de sa cible.

### **1. 1. Les attributs et le mode opératoire du barbare**

En effet, le barbare prométhéen est d’abord désigné à travers ses attributs physiques, voire épidermiques, sous le vocable générique « les hommes blancs de peau<sup>17</sup> ». Ce mode de désignation exprime une désolation mais également une démarcation consécutive à une certaine déception. De ce point de vue, ce texte de René Maran peut être considéré comme un précurseur du mouvement de la Négritude, en ce sens que le héros du roman s’exprime sur la base d’une expérience historique tragique, celle de la colonisation. Sur le plan du discours, le texte est postérieur à des œuvres comme *Crépuscule des temps anciens*<sup>18</sup> ou *Un Piège sans fin*<sup>19</sup> ou encore *Ville cruelle*<sup>20</sup>, même s’il est publié bien avant ces derniers. En marge des dates de publication, l’établissement d’une chronologie qui ne tienne compte que des discours, permet de mieux circonscrire la trajectoire du *Boundjou* et la manière dont il opère dans cet univers nouvellement découvert. Les exigences de cet article ne permettent pas un balisage exhaustif du roman anticolonial, mais une démarche sélective peut paraître tout aussi suffisante qu’efficace pour répondre au besoin de l’exercice. À la suite

---

<sup>16</sup> Maran, René, *Batouala*, *op. cit.*, p. 98.

<sup>17</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 27.

<sup>18</sup> Boni, Nazi, *Crépuscule des temps anciens*, *op. cit.*

<sup>19</sup> Bhêly-Quénum, Olympe, *Un piège sans fin*, Paris, Stock, 1960.

<sup>20</sup> Boto, Eza, *Ville cruelle*, Paris, Présence Africaine, 1954.

de *Batouala*, les textes cités précédemment, et plus particulièrement le premier, présentent le Nansara, qui est le pendant du Boundjou, comme un envoyé de « Dieu-Le-Grand [grâce à qui] le Bwamu va connaître un nouveau soleil<sup>21</sup> ».

Mais il apparaît très vite que le nouveau soleil dont présage l'arrivée de l'étranger s'avère un crépuscule douloureux qui sonne la fin des palabres, de l'insouciance et des danses interminables des Noirs. Tel est le constat fait par le héros du roman de René Maran : « Depuis que les boundjous étaient venus s'établir chez eux, les pauvres bons noirs n'avaient pas de refuge autre que la mort<sup>22</sup> ». Le propos est assez hyperbolique en ce sens que la mort est exclusivement réservée aux rares réfractaires au nouvel ordre colonial. Le programme du barbare prométhéen est de dompter, d'asservir et d'exploiter ceux qui l'ont naïvement accueilli par des acclamations. Il doit, en partie, sa réussite à toute une imagologie rumorale de la surenchère. Il est celui qui porte : « des verres sur les yeux [un objet alors inconnu des Nègres] de sorte qu'il pouvait voir les esprits du mal [de la forêt de Mbanta] et leur parler<sup>23</sup> » et, par conséquent, déjouer leurs tours maléfiques. Après une succession de récits fabuleux sur « l'homme rouge », le Conseil des Anciens se lance dans une expertise locale, plutôt émotionnelle que rationnelle. Le choix est porté sur un « examen [minutieux] de son caca<sup>24</sup> ». Il en ressort la conclusion selon laquelle l'étranger est un homme. Cependant, la démonstration de force et d'ingéniosité supérieure dont le barbare a fait preuve mettent définitivement son image sur un piédestal.

Désormais, il est sans conteste que cet étranger est un immortel, ou à tout le moins, un surhomme. Mais le mode de représentation de ce surhomme dévoile toutes les caractéristiques d'un être barbare et

---

<sup>21</sup> Boni, Nazi, *Crépuscule des temps anciens*, op. cit., p. 216-217.

<sup>22</sup> Maran, René, *Batouala*, op. cit., p. 117.

<sup>23</sup> Achebe Chinua, *Le Monde s'effondre* (1956), Paris, Présence Africaine, 1966, p. 180-181.

<sup>24</sup> Boni, Nazi, *Crépuscule des temps anciens*, op. cit., p. 218.

foncièrement paradoxal. Il est décrit dans une atmosphère où la cruauté dispute la « solarité ». Associé tantôt à la paix et à la vie dans son apparence, il se présente parfois, paradoxalement, comme un être belliqueux et cruel, car capable de donner la mort, s'il le faut. Dans *Batouala*, son arrivée se fait dans « un sauve-qui-peut général<sup>25</sup> ». C'est la ruée totale de tous les villageois vers son lieu d'accueil. Celui qui est le plus souvent désigné par le titre avantageux de Commandant « arrivait, au petit trot de son m'barta [son cheval], qui se mit à hennir, sentant l'écurie toute proche<sup>26</sup> ». Figure ascendante, il apparaît dans la majeure partie des cas au petit matin, et, le plus souvent, sur un cheval blanc. Voici comment le jeune Bakari, le narrateur d'*Un piège sans fin* le décrit : « Le lendemain matin, le cheval blanc [nous soulignons] du commandant ainsi que ceux des deux gardes s'arrêtèrent devant notre maison<sup>27</sup> ». Quel peut être alors le motif de ces innombrables visites inopinées et matinales du barbare prométhéen désormais connu sous le nom de « Commandant » ? Pour répondre à cette question, il faut écouter son discours non moins surprenant compte tenu de l'accueil qui lui est réservé. Une fois qu'il est devant l'assemblée des dignitaires m'bis, voici ce qu'il décrète sur un ton assez péremptoire : « Bon parfait, tous les chefs m'bis, et pas plus tard qu'aujourd'hui, devront me payer chacun cent francs d'amende. Sinon, gare à la prison, la chicotte et la barre<sup>28</sup> » !

Quelles peuvent être les conséquences d'une telle injonction faite à de pauvres paysans ? À défaut de pouvoir déboursier la somme exigée, le travail forcé, la condition servile, s'offre comme unique alternative à l'emprisonnement ou à la mort. Cette contrainte est d'autant plus destructrice qu'elle n'offre aucune porte de sortie à ceux sur qui elle s'exerce. Parfois, la soumission au travail forcé est arbitraire en tant qu'elle vise l'humiliation gratuite de certains dignitaires, aussi respectables qu'ils puissent être. C'est une forme de déchéance prescrite

---

<sup>25</sup> Maran, René, *Batouala*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>26</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 115.

<sup>27</sup> Bhêly-Quénum, Olympe, *Un piège sans fin*, *op. cit.*, p. 52.

<sup>28</sup> Maran, René, *Batouala*, *op. cit.*, p. 115.

sur ordonnance sans aucune possibilité de rachat de son sort. Dès lors, il est aisé de comprendre le ton agressif du narrateur éponyme du roman de René Maran. Cependant, en faisant l'économie de la légitimité de la défense du narrateur au profit du langage par le biais duquel il énonce son discours, il se découvre tout un aspect du texte riche de significations. Le discours expéditif et émotionnel de Batouala et son langage créolisant demeurent fondamentalement barbares, c'est-à-dire étrangers, mais une barbarie dont on peut dire qu'elle est féconde.

## **1. 2. La violence discursive ou une barbarie féconde**

Le sous-titre du roman : *Un véritable roman nègre*, semble très approprié en ce sens qu'on peut dire de ce texte qu'il est fondateur. *Batouala* a inauguré le mouvement de la Négritude ou du « négritisme<sup>29</sup> » de manière singulière. Loin du discours de revendication d'une culture différente comme chez les tenants de la Négritude, et en marge de toute négociation d'une place dans un univers multiculturel, René Maran, par le biais de son personnage éponyme, a opté pour une posture clivée et radicale malgré les prises de distances maladroites et impossibles auxquelles se livre le narrateur délégué de la dénonciation du colonialisme. La prise en charge du réquisitoire de la colonisation déborde de son cadre programmatique pour finalement se présenter comme une réflexion sur la race. En tout état de cause, le texte alterne récit et discours tout en gardant dans sa majorité la même focalisation : interne. C'est là un principe narratologique comme le souligne Angelet et Herman :

L'instance narrative peut chercher à s'effacer le plus possible au profit de l'histoire. Le lecteur oubliera alors l'existence du narrateur (tout comme on peut ignorer, devant un reportage télévisé, la médiation de la caméra). Il aura

---

<sup>29</sup> Voir la présentation de l'œuvre par l'éditeur notamment le titre « les contradictions du colonialisme et la naissance du négritisme », p. 9 de l'édition à laquelle on se réfère dans cette étude.

l'impression d'une narration transparente, qu'il traverse immédiatement pour se trouver de plain-pied avec les événements évoqués<sup>30</sup>.

Ici, l'instance narrative ne s'efface pas au profit d'une histoire mais plutôt au profit d'un discours qui se présente comme un événement fondateur : le droit à la parole. Ce choix poétique peut paraître symptomatique si l'on s'autorise un détour par une approche qu'on appelait jadis en littérature africaine « la critique traditionnelle » ; celle-là même qui mettait en perspective l'auteur et son texte. Une telle expérimentation ne relèverait pas d'une exégèse forcée mais c'est le texte de Maran lui-même qui le pose comme postulat analytique même s'il est évident que l'analyse, dans la perspective de cet article, ne saurait se limiter à cet angle d'approche.

Il apert que le narrateur, en alternant récit et discours, tente d'établir une distinction entre lui-même et ceux-là qu'il appelle les Nègres. Mais ces velléités de distanciation se révèlent un masque transparent. Pour prononcer le discours qui est celui de Batouala, il fallait que Maran lui trouvât un énonciateur au rang de mokoundji. La magie et le pouvoir du mokoundji sont symétriques à l'audace et à la prise de position radicale de l'auteur martiniquais, alors fonctionnaire de l'administration coloniale. C'est donc dans son contexte de production et surtout dans le caractère surprenant de la thématique du roman qu'il faut également chercher ce qui peut être considéré comme une orientation barbare au sens d'étrangeté. De ce point de vue, Batouala, le personnage, est, avant Césaire, le premier nègre fondamental ou plus exactement un nègre fondamentaliste. L'orientation du discours du personnage mène à une impasse en ce sens que le propos refuse toute conciliation, tout dialogue. À ce propos, on peut se référer au constat déjà fait par Bernard Mouralis dans un article consacré à René Maran et à Gaston Monnerville :

---

<sup>30</sup> Angelet, C. et Herman, J., « narratologie » dans Maurice Delcroix et Fernand Hallyn, *Introduction aux études littéraires. Méthodes du texte*, Belgique, De Bocck & Lancier, 1995, p. 169.

Cette sensibilité à l'égard du racisme dont les Noirs sont victimes et cette volonté de dénoncer la violence coloniale ne prennent pas une forme proprement politique. Certes, s'il insiste à maintes reprises sur la nécessité de mettre fin à cette violence, cette attitude ne s'accompagne pas toujours d'une adhésion à une politique précise qui pourrait être conduite dans les territoires coloniaux<sup>31</sup>.

Si ce n'est pas la posture du père qui prône la résignation, la soumission « – Mes enfants, tout ce que vous dites n'est que l'expression de la vérité. Seulement, vous devriez comprendre qu'il n'est plus temps de songer à réparer nos erreurs. Il n'y a plus rien à faire. Résignez-vous<sup>32</sup> », c'est celle définitive du fils qui constate : « À présent, les nègres n'étaient plus que des esclaves. Il n'y avait rien à espérer d'une race sans cœur. Car les "boundjous" n'avaient pas de cœur<sup>33</sup> ». Dans le propos du père, qui regrette que la décision de « massacrer les premiers (Blancs) qui sont venus chez [eux] » n'ait pas été prise, tout comme dans celui du fils qui procède par déconstruction et reconstruction imagologique, l'image de l'étranger, la voix narrative résonne dans ses contradictions plus qu'elle ne raisonne. Et ceci jusqu'à épuisement.

Mais il faut reconnaître que le discours de Batouala ne peut pas être réduit à un verbiage barbare compte tenu de sa violence et de son manque de perspective. Les derniers mots du personnage au seuil de la mort autorisent une qualification du radicalisme de l'auteur. À la fin du roman le personnage s'essouffle, s'épuise et la raison prend enfin le dessus sur la passion noire et expéditive qui jalonne presque tout le roman : « Il ajouta, en son marmonnement perpétuel, qu'il n'y avait ni bandas ni mandjias, ni blancs ni nègres ; – qu'il n'y avait que des hommes – et que tous les hommes étaient frères (...) Il ne fallait ni battre

---

<sup>31</sup> Mouralis, Bernard, « René Maran et Gaston Monnerville : entre négritude et radicalisme », *Francofonie*, N° 14, Novembre 2005, 101-122, p. 113-114.

<sup>32</sup> Maran, René, *Batouala*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>33</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 100.

son voisin, ni voler. Guerre et sauvagerie étaient tous un<sup>34</sup> ». Cependant, le retour à la raison du personnage n'est pas effectif. Le raisonnement est amorcé mais reste aussitôt suspendu par le souvenir obsédant des injonctions et injures du colonisateur : « Marche, sale nègre ! Marche, et crève !...<sup>35</sup> ». Finalement, ce qui reste de ce discours barbare au-delà de sa violence énonciative demeure l'originalité de sa langue véhiculaire qui mélange jurons des dialectes locaux, prononciations mal assimilées et, parfois appropriation affirmée et raffinée de la langue du « barbare ». Ainsi, le barbare prométhéen semble avoir accompli sa mission. Et l'accomplissement de cette mission n'est pas uniquement profitable au barbare lui-même. Il a donné naissance à une nouvelle identité artistique loin du modèle assimilationniste. De ce point de vue, on peut dire que René Maran est le précurseur du plurilinguisme ou de la créolisation comme modèle poétique.

Toutefois, il faut préciser que cette pratique littéraire est étroitement liée à des expériences traumatisantes comme la colonisation et ses corollaires mais également à l'expérience dictatoriale des peuples africains et caribéennes. Partout où surgit la figure du barbare se renouvelle l'héritage de René Maran.

## 2. DU DICTATEUR OU DU BARBARE PROVIDENTIEL

La figure du barbare providentiel dans le roman politique caribéen en général et dans celui de Lyonel Trouillot en particulier est étroitement liée à l'expérience historique du règne des Duvalier pendant la période qui s'étend de 1961 à 1971. L'évocation de cette expérience tragique emprunte chez la majeure partie des écrivains caribéens les contours d'une esthétique de la fragmentation dont la signification passe, dans une certaine mesure, par la mise en parallèle du texte et de son référent historique. Ici, c'est le politique qui entretient la poétique. Le lecteur est face à une surenchère de la violence. La violence de l'expérience coloniale semble atteindre dans le roman politique des proportions

---

<sup>34</sup> Maran, René, *Batouala*, *op. cit.*, p. 183.

<sup>35</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 184.

démessurées. De promesse avortée en promesse avortée, l'histoire africaine et caribéenne, et par ricochet la littérature qui va avec, semble épouser la violence de manière axiomatique. Il se comprend, dès lors, que beaucoup des tentatives de définition de ces littératures s'articulent autour d'une violence renouvelée d'une tendance littéraire à une autre. C'est ainsi que Patrice Nganang parle de « la dictature comme un long chemin de la violence <sup>36</sup> » et Modiohouan d'enfermement « dans un cercle infernal<sup>37</sup> ». Cette violence, dans son mode de représentation littéraire est toujours l'œuvre du barbare. Si dans les chapitres précédents la mission du barbare prométhéen était l'assimilation et l'exploitation, dans ce sous-point, celle du barbare providentiel se résume à la gestion d'un pouvoir absolu et éternel et dont le représentant semble, à l'image du barbare prométhéen, venir d'un autre monde. La particularité du barbare providentiel c'est qu'il n'est pas cette fois-ci l'envoyé de « Dieu-le-Grand ». Il se définit plutôt comme « Dieu-Lui-Même » descendu de son royaume des cieux. Ainsi, le processus de figuration du barbare providentiel dans le roman de Lyonel Trouillot a comme matrice la déterritorialisation et l'intemporalité.

### **2.1. Le processus de figuration du barbare providentiel.**

L'atmosphère dans laquelle surgit le barbare dans le roman de Trouillot est rythmée par une métaphore éolienne dont on peut dire, compte tenu de sa récurrence dans le récit, qu'elle est « obsédante » pour reprendre un terme de la psychocritique : « Voilà Monsieur, cela commença par un grand coup de vent. Forcément. Toutes nos histoires commencent par des coups de vents comme en un tourbillon de légendes paresseuses<sup>38</sup> ». Le propos circonscrit une ambiance apocalyptique annonciatrice de la fin du monde. La découverte de l'étranger et la signification que peut revêtir l'onomastique situent définitivement

---

<sup>36</sup> Nganang, Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, Paris, Homnisphères, 2007, p. 204.

<sup>37</sup> Modiohouan, Guy Ossito, *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1987, p. 209.

<sup>38</sup> Trouillot, Lyonel, *Rue des Pas-Perdus*, *op. cit.*, p. 11.

l'action romanesque dans un cadre spatial mythique : celui de la fin du monde et abroge désormais toutes les frontières de l'axe du temps. Décédé-Vivant-Éternellement est le nom du dictateur, du barbare, dans *Rue des Pas-Perdus* de Lyonel Trouillot. Il a la particularité d'être intemporel en tant qu'à la fois un homme du passé, du présent et de l'éternité. Il se présente comme l'incarnation de Dieu sur terre avec pour ambition de procéder au dernier jugement de ses « enfants ». Mais le jugement s'avère déjà tragique si on se réfère aux présages sombres de la prostituée-narratrice dans les derniers passages du prologue : « la révolution mangera ses propres fils<sup>39</sup> ». Contrairement à la figure du colonisateur qui surgit au petit matin, celle du dictateur fait son apparition dans une atmosphère morbide. Sa désignation comme le représentant de Dieu sur terre se justifie par les circonstances de son avènement au pouvoir.

Le barbare providentiel se présente non pas comme un père de la nation mais plutôt comme le Père. C'est la raison pour laquelle il opère d'entrée de jeu un parricide. Le choix du nom de sa victime « le Prophète<sup>40</sup> » qui n'est rien d'autre que son prédécesseur, est à ce propos riche de significations. La mort supposée de l'envoyé, du Prophète, établit une relation directe entre ce nouveau dieu qui n'a plus besoin de messager parce qu'il est lui-même descendu sur terre. Pour parachever son image de barbare tout puissant, il procède à une destitution de toutes les figures paternelles. Son mode opératoire, grâce à l'aide de ses collaborateurs, est plus violent que celui du barbare prométhéen dans la mesure où, chez lui, l'humiliation des victimes est corrélée à la profanation de leur corps ou à des procédés blasphématoires :

Ils ont cessé de botter les fesses du père, ils l'ont tiré par les pieds, en deux groupes, dans le sens de la largeur, puis le corps du père est retombé sur le corps de la fille dont les jambes sagement refermées s'étaient placées d'instinct à

---

<sup>39</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 14.

<sup>40</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 17.

distance égale des deux jambes du père écartelées jusqu'à la chemise, de sorte qu'ils formaient une sorte de croix couchée<sup>41</sup>.

Le passage relate une scène de viol sur commande dont le but est la désacralisation symbolique et blasphématoire de la religion à travers l'allusion faite à la croix couchée, signe de la victoire de la nouvelle religion (l'idéologie totalitaire) sur la religion chrétienne. Toutes les autres idéologies n'ont plus droit de cité sous le règne de Décédé-Vivant-Éternellement comme en témoigne l'article cinquante-neuf du code pénal :

Mort aux fleurs, aux banderoles [à toutes les doctrines telles que] le marxisme, le léninisme, le freudisme, le marxisme-léninisme, la franc-maçonnerie, le philatélie, la Grèce antique, le nez de Cléopâtre, le rouge des flamboyants, la source Matelas, les grands chemins, l'analphabétisme, l'évolution des espèces, le shintoïsme, Aladin avec ou sans lampe merveilleuse<sup>42</sup>.

Toutes les idéologies qui se réclament d'une vie sur terre ou d'une survie dans un au-delà ou un arrière monde sont bannies de la cité du barbare providentiel où prévalent la fin de toute projection, la négation absolue de toute temporalité.

C'est la raison pour laquelle, la procréation ou la filiation perdent tout leur sens dans un monde où l'avenir de l'homme est confisqué et le temps réduit à l'instant présent. On est de plain-pied dans ce qu'Éric Faye appelle un « Enfer terrestre, régenté par Satan en la personne du tyran<sup>43</sup> ». Dès lors, la dimension barbare du dictateur est à rechercher non pas tant dans sa revendication déiste et dans l'absolutisme de son pouvoir que dans les paradoxes inhérents au jugement qu'il soumet à son peuple. La fin du monde qu'il a décrété est aux antipodes de l'apocalypse telle qu'elle se représente dans l'imaginaire des adeptes d'une fin du monde présidée par un Dieu tout puissant. Ici, il n'y a pas de dichotomie spatiale. Le cadre spatial est un enfer, une vaste prison

---

<sup>41</sup> Trouillot, Lyonel, *Rue des Pas-Perdus*, *op. cit.*, p. 60-61.

<sup>42</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 52-53.

<sup>43</sup> Faye, Éric, *Dans les laboratoires du pire. Totalitarisme et fiction littéraire au XXe siècle*, Paris, José Corti, 1993, p. 253.

aux murs invisibles. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'éclatement de la cellule familiale. Le système totalitaire installé par le barbare constitue une famille paradoxale élevée à l'échelle sociale. La seule filiation qui compte est la soumission au régime mis en place. Ainsi, la scène de viol forcé évoquée précédemment revêt une fonction symbolique. Elle participe de la destitution des figures paternelles. La fonction de père de famille perd toute sa signification dans un contexte où le Père ne réside plus aux cieux mais est descendu sur terre pour se substituer au père biologique non pas pour protéger ses enfants mais plutôt pour les punir, les anéantir.

C'est dans le même ordre d'idées qu'il faut comprendre les cauchemars de Fatramise, un personnage du roman. Cette fille hébergée par la narratrice-prostituée avait fui le domicile familial compte tenu des apparitions nocturnes obsédantes du spectre de son père. À chaque apparition, le père qui est déjà décédé frappait dans ses rêves avec des verges. Si ce n'est pas le fantôme du père, c'est autour des représentants de l'Église de lui faire des avances lorsqu'elle tente de trouver refuge auprès d'eux :

Dans son sommeil, son père lui apparaissait avec des vierges et se mettait à la frapper (...). Un jour, elle est partie en criant qu'elle ne pouvait continuer à œuvrer contre la volonté du Seigneur. Sa confession publique ne lui valu que les avances du pasteur et du responsable de la chorale. La volonté du Seigneur<sup>44</sup> !

La volonté du Seigneur est la volonté du dictateur dans la mesure où le Seigneur et le dictateur, le barbare, ne font plus qu'un. Et ce n'est pas un hasard si la lecture de l'Évangile n'a plus d'autre fonction que celle de distraction pour le dictateur et Mme Alphonse, une femme jadis pieuse et « bonne chrétienne<sup>45</sup> » mais convertie en tortionnaire des femmes réfractaires au régime de Décédé-Vivant-Éternellement. Son rôle consiste à enfoncer des « manches de pilons dans le vagin » des prisonnières et de leur faire écouter, tous les dimanches, un commentaire des passages bibliques par un pasteur par elle invité.

---

<sup>44</sup> Trouillot, Lyonel, *Rue des Pas-Perdus*, *op. cit.*, p. 120.

<sup>45</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 119.

L'affirmation du dictateur comme le représentant de Dieu sur terre et la destitution des figures paternelles que sont le père biologique et le père spirituel corroborent la dimension barbare du personnage. D'un point de vue spatio-temporel, le lecteur est face à ce qu'on peut appeler la fin de l'histoire : le chaos, l'eschatologie, l'apocalypse. Dès lors, il peut paraître intéressant de voir comment se présente le signifiant, « l'architextualité », de ce signifié historique inédit. Des titres ont été déjà avancés par la critique : « nouveau roman », « roman politique », « littérature de désenchantement », etc. En tout état de cause, le concept de poétique barbare sied à caractériser cette esthétique fractale.

## **2. 2. La dialectique du chaos et de l'ordre**

Décrire l'indescriptible, donner à penser l'impensable, circonscrire l'insaisissable, donner de l'espoir lorsque l'horizon est bouché, écrire l'amour quand la haine habite les cœurs, écrire dans des circonstances où parler est un crime, telles sont les difficultés auxquelles est confronté le romancier afro-caribéen à l'époque des dictatures, c'est-à-dire dans les années soixante-dix à quatre-vingt-dix. Il est sans conteste que l'esthétique fractale est une des caractéristiques majeures du roman politique afro-caribéen en général et de celui de Trouillot en particulier. Contrairement à l'épithète « pessimiste » qui est souvent associée à cette tendance littéraire, un renversement de perspective analytique permet d'avoir une lecture autre du roman politique trouillotien. En s'intéressant particulièrement aux voix narratives, le lecteur découvre d'emblée que le récit est prédisposé à une organisation atypique. La narration est portée par trois voix dont l'une est celle d'une prostituée à la retraite et témoin des grands événements historiques qui ont bouleversé le pays. La seconde est celle d'un taximan, un autre grand témoin clé, compte tenu de son activité professionnelle. La troisième, la plus discrète, raconte son amour pour Laurence, un personnage du roman. D'un point de vue temporel, le récit se déploie sur une nuit. Pourtant, le règne du barbare, du dictateur, se veut éternel. Cette dialectique d'une temporalité éternellement figée et d'un besoin pressant de témoigner de tout dans

l'urgence, en une nuit, peut paraître paradoxale. Pour mieux en saisir la signification, il faut se référer, entre autres, au titre du roman.

Le titre, « Rue des Pas-perdus », a une valeur métaphorique. La rue est le lieu de tous les interdits, notamment celui de l'affirmation, de la contestation ou de la revendication. Au-delà du lieudit, ce micro-espace public désigne, de manière analogique, l'espace romanesque en général. C'est donc tout l'espace du dictateur qui se présente comme une prison aux murs invisibles. Ainsi, la prise de parole devient l'unique acte de défiance du pouvoir. Les personnages du roman sont à l'image de la prostituée et de Gérard. S'exprimer pour prendre conscience de son existence, voilà le fondement programmatique des voix narratives dans ce roman de Trouillot. Voici comment se confie la première voix narrative avec regret : « Et que peut une vieille comme moi qui n'est plus qu'un faux témoignage<sup>46</sup> ». Quant à Gérard, l'ancien professeur de mathématique converti en taximan-narrateur, il semble habité par le verbe comme le souligne la troisième voix :

Laurence écoutait. J'avais envie de lui dire n'y prête pas attention. Écoute, dans ce mélange baroque de magie médiéval, de sociologie empirique et d'anarcho-lyrisme, ne compte pour Gérard que le débit, la précipitation des sons produits, la symphonie de la phrase avec périodes et digressions, la justification par le verbe de l'existence du sujet parlant. N'était-ce pas là l'origine des Mille et Une Nuits comme La Légende des siècles ? Variations en spirale sur le thème de la mort négociée. Différer le deuil de soi-même. Établir une fois pour toutes et toutes les fois que nécessaire la primauté de l'expression. Se signer et se signifier par exorcisme permanent. Je parle donc je suis. C'était la nouvelle fonction de Gérard<sup>47</sup>.

Cette envie pressante de raconter s'explique par le fait que les personnages sont au seuil de la mort avant même que d'avoir fait l'expérience d'une vie normale : « Nous avons vieilli en une nuit<sup>48</sup> », confie le narrateur. Une telle atmosphère ne se prête pas au prestigieux respect des codes du protocole narratif ou plutôt énonciatif. C'est la

---

<sup>46</sup> Trouillot, Lyonel, *Rue des Pas-Perdus*, *op. cit.*, p. 51.

<sup>47</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 44-45.

<sup>48</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 57

raison pour laquelle, le style fragmentaire du roman peut être qualifié à juste titre d'écriture de « l'étourderie<sup>49</sup> » ou d'urgence. Mais pour mieux comprendre le sens et la signification de cette particularité du récit trouillotien, il est nécessaire de poser le postulat que voici : le récit se présente comme un télescopage de récits oraux dont la transcription par le moyen de l'écriture n'est là que pour dire l'impossibilité même d'écrire.

Il se comprend dès lors que le rythme chaotique et « torrentiel<sup>50</sup> » du récit prenne les allures métaphoriques d'un vaisseau en plein naufrage. Comme dans un entonnoir, tout semble « couler<sup>51</sup> » de manière spirالية vers un abîme : celle de la déchéance de tout l'univers romanesque. L'écriture du chaos apparaît jusque dans l'organisation typographique de la narration. Dès le prologue, la couleur est annoncée à travers une écriture en italique que l'on peut qualifier de synecdoque : le signifiant scripturaire atypique pour le signifié historique apocalyptique. Les passages dominés par le recours aux caractères en italiques sont, pour la plus part, d'ordre sentencieux. De la déclinaison de l'identité des accusés à la prononciation anaphorique (sept fois) de la sentence qui leur est infligée : « peine de mort<sup>52</sup> », l'auteur a recours aux caractères en italique comme pour établir une corrélation entre le procédé d'écriture et la nature de l'histoire, la barbarie qui est son objet. Mais au cœur de ce tableau sombre et chaotique, surgit par la magie de l'écriture une figure qui incarne l'ordre, l'espoir et même la rédemption ou résurrection après l'apocalypse.

---

<sup>49</sup> Diop, Papa Samba, « Littératures francophones : langues et styles », dans *Littératures francophones : langues et styles*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 254.

<sup>50</sup> Gyssels, Kathleen, « Cadavres-marassas dans *Rue des Pas-Perdus* de Lyonel Trouillot » dans *Île en île* [Site web consultable en ligne] sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/trouillot\\_gyssels.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/trouillot_gyssels.html). Dans cet article, Kathleen Gyssels parle d'« écriture torrentielle » pour qualifier le style Lyonel Trouillot.

<sup>51</sup> Voir l'usage anaphorique du verbe couler à la page 143 du roman.

<sup>52</sup> Trouillot, Lyonel, *Rue des Pas-Perdus*, *op. cit.*, p. 37-42

Dans cet univers régi par la haine, la lâcheté et le sentiment de culpabilité, un récit d'amour vient se glisser comme une oasis perdue dans le désert. Le personnage de Laurence incarne l'édifice d'un modèle architextuel dépouillé de toute barbarie. Pourtant les sources de ce modèle, du moins dans sa temporalité, sont les mêmes que celle de la barbarie. Si Décédé-Vivant-Éternellement se présente comme un personnage hors du temps et de toute territorialité historique, Laurence et son amant se retrouvent également dans un cadre intime hors de l'histoire : « Nous étions hors de toute histoire. Nous ne pouvions donc être ni concernés ni héroïques, ni surtout coupables, perdus dans ce vide-plénitude où Gérard nous trouva<sup>53</sup> ». Il est intéressant de voir la description qui est faite de « cette fleur du mal<sup>54</sup> » dans un univers où les personnages ont vieilli avant l'âge et où la perfection corporelle et la beauté deviennent non seulement légendaires mais participent également d'une certaine expression métaphorique de la rédemption et de l'ordre :

La perspective du corps d'un homme sur le mien m'ennuie (...). Son féminisme à elle s'exprimait dans la négation de la matérialité de son corps pour le valoriser dans l'absolu. Elle en parlait comme s'il ne lui appartenait pas, constituait un lieu saint dans lequel nul ne pouvait pénétrer<sup>55</sup>.

La délicatesse et la beauté de ce corps revêtent une dimension symbolique. Laurence est une institutrice qui rêve de diriger un jardin d'enfants à un moment où le système exerce son cannibalisme sur ses propres fils. Elle est celle dont la simple proximité dans l'intimité permet au narrateur de découvrir la toile d'artiste accrochée au mur de la chambre d'André et qu'il a côtoyée pendant dix ans sans s'en apercevoir. Cette muse tropicale est celle qui redonne vie au projet d'écriture ajournée du narrateur. Sa présence transforme le doute de son amoureux en certitude nuancée : à l'interrogation « je n'écrirais peut-être

---

<sup>53</sup> *Id., ibid.*, p. 85.

<sup>54</sup> C'est une allusion à recueil de Charles Baudelaire, *Les Fleurs du mal*, Paris, Auguste Poulet-Malassis, 1857.

<sup>55</sup> *Id., ibid.*, p. 31.

jamais ce roman dont je rêvais<sup>56</sup> » succède un changement d'avis : « j'écrirais peut-être ce roman dont je rêvais, elle [Laurence] habiterait peut-être la demeure qu'elle avait cent fois dessinée, décorée<sup>57</sup> ». La réalisation imminente du projet d'écriture et la construction de la maison de rêve du narrateur ont une fonction symbolique. Le chaos et le désordre que symbolise, dans ce roman, un choix d'écriture atypique dominé par le recours à la métaphore de la déchéance et du naufrage trouvent leur dialectique dans l'insertion d'un récit d'amour au cœur de la trame romanesque. Cet amour grâce auquel la véritable écriture est désormais envisagée et les édifices de rêves vont être construits est le symbole du triomphe de l'amour sur la haine, de l'espoir sur le désespoir, de l'art sur la barbarie, de l'humain sur le barbare.

## CONCLUSION

Au demeurant, cette analyse intitulée « du boundjou au dictateur nègre » a permis d'analyser la thématique barbare. Pris sous l'angle du discours et de la poétique textuelle, il apparaît de manière très claire que depuis la fin de l'époque des douces romances où les littératures africaine et caribéenne cherchaient leur légitimité par le mimétisme du puritanisme du style et de la langue hexagonaux, une nouvelle voie est ouverte et semble constituer, depuis, la marque de fabrique de ces littératures. Cette singularité des littératures africaines et caribéennes se justifie en grande partie par la relation étroite entre l'histoire de ces zones géographiques respectives et leur littérature. La proximité entre l'histoire et la littérature n'est pas exclusivement propre à ces littératures. Cependant, la nature de leur histoire est pour beaucoup dans l'orientation des discours et des choix esthétiques dans le domaine de la littérature. Ici, entre l'histoire et la littérature, il y a le barbare : la langue. Ce personnage, cet acteur non anthropomorphe, ce barbare silencieux mais bavard a laissé son empreinte de manière prononcée dans le roman

---

<sup>56</sup> *Id., ibid.*, p. 63.

<sup>57</sup> Trouillot, Lyonel, *Rue des Pas-Perdus*, *op. cit.*, p. 85.

de René Maran, le précurseur de la Négritude et de la créolité ; une créolité plutôt résonnante que raisonnante.

Chez Trouillot, le style est lié moins à la langue qu'à la situation historique. Le système totalitaire, le règne des Duvalier qui en est le signifié historique, est également le reflet d'une certaine « éclipse de la raison<sup>58</sup> ». La question est de savoir si la description de l'indicible peut passer par une autre voie que celle d'un anticonformisme à la fois comme synecdoque et comme refus de l'inacceptable. La réponse à cette interrogation trouve sa réponse dans le propos de Horkheimer et d'Adorno : « la tentative de mettre à nu [la] dépravation doit refuser d'obéir aux exigences linguistique et théoriques<sup>59</sup> ». Chez l'un tout comme chez l'autre, il est possible d'établir des points de rencontre entre cette poétique que l'un peut qualifier de barbarie féconde. En soumettant *Batouala* de René Maran et *Rue des Pas-Perdus* de Lyonel Trouillot à la commune théorie deleuzienne et guattarienne, on peut encore s'interroger sur les fondements esthétiques de ces deux romans, en particulier, et sur ceux des littératures africaines et caribéennes, en général. Ce faisant, on peut remarquer que « la déterritorialisation de la langue, le branchement de l'individuel sur l'immédiat-politique, l'agencement collectif d'énonciation<sup>60</sup> » fondent les deux textes sur lesquels s'appuie l'analyse et autorise à en déduire qu'ils relèvent d'une littérature mineure. Mais le fait d'être une littérature mineure justifie-t-il leur choix esthétique ? Même si deux des trois critères définis par Deleuze et Guattari ne permettent pas une réponse affirmative, en tant que critères qui peuvent évoluer, voir disparaître, celui de langue pourrait l'autoriser.

Tout compte fait, l'expérience des tendances littéraires dites « d'instituteur » invitent à une nuance de toute réponse concernant la langue comme fondement de ce choix esthétique. Il reste alors à

---

<sup>58</sup> À ce propos, lire Max Horkheimer, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.

<sup>59</sup> Horkheimer, Max et Adorno, Theodor, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974, p.14.

<sup>60</sup> Deleuze, Gilles et Guattari, Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975, p. 33.

considérer en plus de la langue le contexte de production. Qu'il s'agisse de *Batouala* ou de *Rue des Pas-Perdus*, la problématique de la barbarie est indissociable des bouleversements historiques que sont la colonisation et la dictature comme idéologies barbares, de terreur et de négation de l'humain. Ainsi, le dépassement de cette poétique barbare dont il faut dire la fécondité passera par la fin de toute invasion barbare et, partant, de toute oppression. Pour cela, faudra mettre en quarantaine le barbare, le « citoyen romain » qui vit en l'homme. Freud le définit comme tel : « On est certes un misérable plébéien, la proie de toutes sortes d'obligations et du service militaire, mais on est en échange citoyen romain, on a sa part à la tâche de dominer les autres nations et de leur dicter les lois<sup>61</sup> ».

## BIBLIOGRAPHIE

MOURALIS, Bernard, « René Maran et Gaston Monnerville : entre négritude et radicalisme », *Francofonie*, N° 14, Novembre 2005, 101-122, p. 113-114.

MILOSZ, Czesław, *La Pensée captive. Essai sur les logocraties populaires*, Paris, Gallimard, 1953.

BAUDELAIRE, Charles, *Les Fleurs du mal*, Paris, Auguste Poulet-Malassis, 1857.

ACHEBE, Chinua, *Le Monde s'effondre*, (1958), Paris, Présence Africaine, 1966.

FAYE, Éric, *Dans les laboratoires du pire. Totalitarisme et fiction littéraire au XXe siècle*, Paris, José Corti, 1993.

BOTO, Eza, *Ville cruelle*, Paris, Présence Africaine, 1954.

GENETTE, Gérard, *Palimpseste. La littérature au second degré*, Paris, Seuil, 1982.

DELEUZE, Gilles et GUATTARI Félix, *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris, Éditions de Minuit, 1975.

MODIOHOUAN, Guy Ossito, *L'Idéologie dans la littérature négro-africaine d'expression française*, Paris, L'Harmattan, 1987.

---

<sup>61</sup> FREUD, Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, op. cit., p. 19-20.

GYSSELS, Kathleen, « Cadavres-marassas dans *Rue des Pas-Perdus* de Lyonel Trouillot » dans *Île en île* sur [http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/trouillot\\_gyssels.html](http://www.lehman.cuny.edu/ile.en.ile/paroles/trouillot_gyssels.html).  
 TROUILLOT, Lyonel, *Rue des Pas-Perdus* (1996), Paris, Actes Sud, 1998.  
 DELCROIX, Maurice et HALLYN, Fernand, *Introduction aux études littéraires. Méthodes du texte*, Belgique, De Bocck & Lancier, 1995.  
 HORKHEIMER, Max, *Éclipse de la raison*, Paris, Payot, 1974.  
 HORKHEIMER, Max et ADORNO, Theodor, *La Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974.  
 BÉTI, Mongo, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, Robert Laffont, 1956.  
 BONI, Nazi, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence Africaine 1962.  
 BHÉLY-QUNÉUM, Olympe, *Un piège sans fin*, Paris, Stock, 1960.  
 DIOP, Papa Samba, « Littératures francophones : langues et styles », dans *Littératures francophones : langues et styles*, Paris, L'Harmattan, 2001.  
 NGANANG, Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine. Pour une écriture préemptive*, Paris, Homnisphères, 2007.  
 MARAN, René, *Batouala, Véritable roman nègre* (1921), Paris, Magnard, 2002.  
 FREUD, Sigmund, *L'Avenir d'une illusion*, Paris, Le Monde Flammarion, 2009.  
 SPINOZA, *L'Éthique*, Paris, Gallimard, 1954.  
 TODOROV, Tzvetan, *La Peur des barbares*, Paris, Robert Laffont, 2008.

*Revue d'Études Africaines* n°3  
Littérature, philosophie, sociologie, anthropologie et art  
Année 2016

**MURAMBI, LE LIVRE DES OSSEMENTS DE BOUBACAR BORIS  
DIOP : UNE FICTIONNALISATION DE L'HORREUR**

Aimé ANGUI\*

Le devoir de mémoire a toujours été inscrit dans le projet et le canevas rationnels de Boubacar Boris Diop. La traçabilité est perceptible depuis les *Tambours de la mémoire* (Paris, L'Harmattan, 1990). En effet, les souffrances, les meurtrissures, l'horreur et les génocides que connaissent les peuples, surtout africains, sont devenus des sujets cruciaux pour l'auteur dans ses projets littéraires. La peur ou l'obsession de l'oubli, selon lui, doivent conduire tout bon écrivain ou "faiseur de conscience" à immortaliser "ces monstruosités", à les partager avec l'humanité, de sorte à créer dans toutes les consciences des traces indélébiles. Pour lui, il faut mettre fin aux abominations et aux comportements kafkaïens ou absurdes de l'homme.

De *Les Tambours de la mémoire* à *Murambi, le livre des ossements* (Stock, 1997 ; NEI, 2000), l'écriture de l'horreur se fait jour dans toutes ses aspérités et sa rugosité. Elle s'emmitoufle dans un "véridisme" et un réalisme propre à la fiction pour glaner des événements propres à l'Histoire qui se veut un message inquisiteur et accusateur. Ce qui confère à Boubacar Boris Diop un cachet d'auteur qui est le critique et l'analyste de la contemporanéité.

Cela dit, quel message véhicule l'auteur ? Comment l'horreur, expression de la barbarie et de l'inhumanité, est-elle fictionnalisée ? Quels sont les indices textuels qui démontrent que son texte romanesque côtoie la réalité de façon asymptotique ?

---

\* Université de Cocody-Abidjan, Côte d'Ivoire

# 1. LA FICTIONNALISATION DE L'HORREUR COMME DEVOIR DE MÉMOIRE

La fictionnalisation de l'horreur pose, d'emblée, le problème de la mémoire. Elle permet d'exorciser les situations tragiques et traumatiques qui ont marqué, de façon indélébile, les populations. Quelle soit individuelle ou collective, la mémoire constitue l'objectif premier du romancier.

## 1.1. La mémoire individuelle

« Si écrire devient à la fois un besoin individuel très fort et un devoir vis-à-vis des autres, il sied tout de même de définir les modalités de cette écriture. Il s'agit donc de se poser la question de savoir comment il faut écrire une œuvre de fiction sur une histoire dont il est impérieux de faire en sorte qu'elle soit prise au sérieux. Le rapport entre l'éthique et l'esthétique pose un défi non négligeable à ceux qui entreprennent de peindre le génocide. »<sup>1</sup>

En tant que romancier, essayiste, dramaturge, scénariste et surtout journaliste, Boubacar Boris Diop a pour credo la relation de la vérité. Pour lui, la relation d'un événement tragique doit fonctionner de façon asymptotique. En effet, dans sa posture, il se considère comme le détenteur d'une "histoire" qu'il se doit de conserver et pour lui-même et pour "l'alter".

Selon l'auteur, il n'a pas vécu le génocide des Tutsis du Rwanda et n'en savait presque rien en 1994. Mais la connaissance des faits sur l'horreur le conduit à une introspection, un pèlerinage en son for intérieur. Il faut, d'abord, les incruster dans sa mémoire, car sa sensibilité d'homme et son statut de journaliste ne sauraient le rendre oublieux des scènes macabres vécues par des populations qui ont toujours eu la même ethnie (le kinyarwanda), la même religion (le catholicisme pour la majorité), le même territoire (le Rwanda). Le journaliste n'est-il pas, a priori, une mémoire ?

Boubacar Boris Diop a un contrat moral avec lui-même, celui de ne pas accaparer une documentation ou un "savoir" et les passer sous

---

<sup>1</sup> Sow, Sadibou, Esthétique de l'horreur : le génocide rwandais dans la littérature africaine, Thèse de Doctorat Unique, Houston, Texas, Rice University, mai 2009, p.10.

silence dans une indifférence totale. Chez cet écrivain à la plume alerte et prolifique, de la mémoire individuelle à la mémoire collective, la frontière est poreuse et mouvante.

## 1.2. La mémoire collective

En 1998, Boubacar Boris Diop a participé à un projet du festival Fest' Africa initié par Nocky Djedanoum et Maïmouna Coulibaly sur le Rwanda. Ce projet dénommé « Rwanda : écrire par devoir de mémoire » a permis à une dizaine d'auteurs africains de se rendre au Rwanda pour écrire sur le génocide. Ce sont notamment : Diop Boubacar Boris, Sénégal, *Murambi, le livre des ossements* (roman) ; Ilboudo Monique, Burkina-Faso, *Murekatete* (roman) ; Lamko Koulsy, Tchad, *La Phalène des collines* (roman) ; MonénemboTierno, Guinée, *L'Aîné des orphelins* (roman) ; Tadjou Véronique, Côte d'Ivoire, *L'ombre d'Imana, voyage jusqu'au bout du Rwanda* (roman) Waberi Abdourahman Ali, Djibouti, *Moisson de Crânes* (récits) ; Djedanoum Nocky, Tchad, *Nyamirambo !* (poèmes) ; Khimahevenuste, Rwanda, *France-Rwanda : les coulisses du génocide. Témoignage d'un rescapé* (témoignage, paru en 2001) ; Rurangwa, Jean-Marie Vianney, Rwanda, *Le génocide des Tutsi expliquée à un étranger* (essai sous forme d'entretien).

*Murambi, le livre des ossements* est le résultat de ce séjour au Rwanda avec tous ces écrivains. La récurrence de la thématique de la guerre dans la fiction africaine depuis les années 1960 (période d'accession à l'indépendance pour la plupart des Etats africains) n'est pas fortuite. C'est en cela que Daouda Mar affirme : « La notion de conflit est un des symboles privilégiés de la démarche africaine. »<sup>2</sup>

Contrairement à certains critiques ou écrivains qui voient l'immoralité dans la mise en fiction des guerres<sup>3</sup>, les écrivains, maintenant, disent avoir un devoir de mémoire et une posture de "faiseurs de conscience". Toute chose qui les conduit dans une

---

<sup>2</sup> Mar, Douada, « Le roman des conflits en Afrique francophone », in *Ethiopiennes*, n°71, 2<sup>ème</sup> semestre, 2003, p.27.

<sup>3</sup> Semujanga, Josias, « Les méandres du récit du génocide dans l'Aîné des orphelins », in *Etudes littéraires*, vol. 35, n°1, hiver 2003, p.1.

perspective de témoignage et de dévoilement. Tels des écrivains qui se donnent pour mission de mettre en mémoire tous les désastres sur les humains, nous pouvons paraphraser Régine Robin qui dit que le roman permet d'appréhender les zones d'ombre de la mémoire officielle et de la mémoire collective.

Ici, les écrivains, tel Boubacar Boris Diop se situent dans une position de témoignage et de dévoilement.

En 2011, après la mission dont il fut partie, il disait ceci :

Alors quand on découvre, 17 ans plus tard, ce qu'il s'est réellement passé, on ressent un mélange d'horreur et de honte. L'horreur de constater que, en quelques mois, il y a eu 800 000 (huit cent mille) morts et que tout le monde s'en foutait. La honte d'être resté autant de temps dans l'ignorance-honte pour soi-même, honte pour les médias, honte pour nos gouvernants. »

Dix ans plus tôt Tanella Boni écrivait :

Ecrire pour sauver la part d'humanité en péril dans le monde (...), les écrivains africains n'ont pas d'autres armes. Quelle que soit la langue d'écriture, c'est avec les mots nus, parfois forgés de toutes pièces, souvent utilisés avec détachement mais toujours imprégnés d'un fond de culture autre que l'écrivain avance sous le soleil ou dans l'ombre<sup>4</sup>.

La mémoire collective fonctionne pour les écrivains commis à la tâche comme un sacerdoce. Il fallait coller, le plus possible, à la réalité et tâcher de ne point rendre les meurtrissures des victimes toujours vivaces que jamais. Boubacar Boris Diop en toute honnêteté affirme :

Nous savions à l'avance que le simple respect pour les victimes nous interdirait de prendre des libertés avec leurs témoignages. Il est d'ailleurs significatif que dès qu'ils ont compris le but de notre séjour au Rwanda, certains rescapés nous ont suppliés : de grâce, n'écrivez pas de romans avec ce que nous avons vécu, rapportez fidèlement ce que nous vous avons raconté. Il faut que le monde entier sache exactement ce qui s'est passé chez nous. »<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> Boni, Tanella, « Les écrivains, ces fauteurs de trouble », in *Sentiers*, n°5, fév. 2011, p.14-16.

<sup>5</sup> *Rwanda, témoignage et littérature*, 2003, 2004, p.76.

Autant certains écrivains trouvent immorale la fictionnalisation du dramatique, du tragique, autant les écrivains commis à résidence à Kigali pensent leur mission très morale et appropriée.

*Murambi, le livre des ossements* est une œuvre qui se veut un devoir de mémoire. C'est une esthétisation de l'horreur, mieux un exorcisme du macabre qui ne voudrait plus que de telles atrocités se reproduise. La vérité, le discours qui se font présents fonctionnent comme une asymptote à la réalité. Ce qui fait du récit un réalisme discursif à l'intention d'un peuple ou d'une population.

La discursivation chez Boubacar Boris Diop est l'épanchement le vouloir dire, la "véridiction" dans tous ses états. Et cela, en tant qu'artiste, il tient tout du témoignage de ses personnages qui, avec un sang-froid, un réalisme certain, racontent l'horreur vécue.

## 2. L'ÉCRITURE DE L'HORREUR DANS *MURAMBI, LE LIVRE DES OSSEMENTS*

### 2.1. Les acteurs dans le génocide rwandais

*Murambi* présente deux communautés humaines qui se répartissent en deux entités. Premièrement, celle que la narration nomme les bourreaux et celle qu'elle désigne comme les victimes. Les bourreaux, c'est le groupe nominal généralisant incarné par les Hutus. Ces derniers dans l'écheveau des micro-récits qui émaillent le macro-récit, se muent en "miliciens" (p.13, 35, 44, etc.), criminels de guerre (p. 165), assassins (p. 96,111, 115, ...), tueurs (p. 34, 40, 54, 87, etc.), égorgeurs (p. 42).

Les interhamwe, autre dénomination des tueurs, ont pour victimes les Tutsis. Les pages 17, 36, 101, 117, 123 et autres sont représentatives de cette situation de victimisation des Tutsis. C'est à partir des vocables empruntés à la copralalie langagière ou langage grossier et injurieux à l'encontre de cette communauté que l'abîme qui la sépare de la première se fait sentir.

Dans *Murambi, le livre des ossements*, Boubacar Boris Diop ne laisse pas libre cours au récit qui, peut-être, se démarque de son objectif sans qu'il n'en ait conscience. C'est pourquoi, il donne à chaque

personnage la latitude de raconter son état de victimisation. Ainsi, Jessica Kamanzi, membre du FPR, Front Patriotique Rwandais, dit :

Depuis 1959, chaque jeune Rwandais doit, à un moment ou à un autre de sa vie répondre à la même question : faut-il attendre les tueurs les bras croisés ou tenter de faire quelque chose pour que notre pays redevienne normal ? Entre notre avenir et nous, des inconnus ont planté, une sorte de machette géante. Vous avez beau faire, vous ne pouvez pas ne pas en tenir compte.<sup>6</sup>

Ce génocide a, effectivement, débuté le mercredi 6 avril 1994 avec le décès du Président Grégoire Kayibanda mais ses prémices remontent à 1959. Stanley le signifie à travers ces propos : « Le génocide n'a pas commencé le 6 avril 1994 mais en 1959 par de petits massacres auxquels personne ne faisait attention »<sup>7</sup>.

Le roman, dans sa narration, convoque la polyphonie qui provient de la musique et qui renvoie à un ensemble de voix et d'instruments ordonnés dans une chanson. Elle peut être encore appelée chant à plusieurs voix. Milan Kundera, dans *L'art du roman*, en donne une définition : « La polyphonie musicale, c'est le développement simultané de deux ou plusieurs voix (lignes mélodiques) qui, bien que parfaitement liées, gardent leur relative indépendance. »<sup>8</sup>

*Murambi, le livre des ossements* manifeste le fonctionnement polyphonique emprunté à la musique, en faisant intervenir plusieurs narrateurs dans un seul et même récit. Cette œuvre peut être qualifiée de récit polyphonique dans la mesure où elle est construite sous la forme d'une enquête. Effectivement, le roman expose, avec sobriété, les scènes et les mécanismes du génocide rwandais, tissant les témoignages des victimes avec ceux des bourreaux parmi lesquels un colonel français chargé de l'évacuation des responsables de cette barbarie vers le Congo.

Cette fluctuation de l'instance narrative n'oblitére en rien la cohésion des différents chapitres ; ce qui permet au lecteur de suivre la

---

<sup>6</sup> Diop, Boubacar Boris, *Murambi, le livre des ossements*, Abidjan, NEI, 2001, p. 40-41.

<sup>7</sup> *Id.*, *Ibid.*, p. 60.

<sup>8</sup> Kundera, Milan, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, Folio, 1986, p.92.

trame narrative. Ainsi, par la superposition de ces nombreuses voix narratives au niveau de plusieurs chapitres, l'auteur permet le décryptage du drame intérieur que vivent les protagonistes et les antagonistes de cette histoire. Tour à tour les personnages de Michel Serumundo, Faustin Gasana, Jessica, Aloys Ndasingwa, Marina Nkusi, Rose Karemera, docteur Joseph Karekesi, le Colonel Etienne Perrin, racontent ou sont racontés. C'est le drame d'une société jadis unie et fraternelle, qui est exposé sous forme d'un tableau illustrant la fracture et la déshumanisation.

Dans cette narration bien hiérarchisée, des personnages tels que Jessica ne louvoient pas quand il s'agit de stigmatiser les bourreaux hutus ou interahamwe :

Les interahamwe ont alors commencé à terroriser les Tutsi en les accusant d'avoir assassiné leur président bien-aimé, Juvénal Habyarimana. Ils se mirent à piller et à incendier les maisons des Tutsi, puis en ont tué quelques-uns. Les Tutsi ont commencé à fuir leurs maisons pour se réfugier dans les paroisses de Mulaga et de Kibingo, ainsi qu'à l'hôpital de Mugenero. D'autres ont préféré gagner les montagnes.<sup>9</sup>

La promiscuité dans laquelle vivent les personnages, les voisinages favorisent la délation, la dénonciation des personnages indésirables et que l'on voudrait voir disparaître.

Mêlant peur et ironie, voici ce qu'affirme Rosa Karemera :

Valérie Pumieja avait dû lui raconter (au milicien) que j'étais une de ces espions que le FPR avait infiltrés dans les principales villes depuis cinq semaines. Il m'imaginait arrogante, très grande, belle et pour tout dire d'une affolante sensualité, et j'étais, un pauvre bout de vieille femme, infirme en plus ... On pouvait facilement voir son embarras. Il a lors déclaré brusquement en tournant le canon de son arme vers le sol : "ça va donnez-moi dix mille francs pour la bière des enfants. Bien sûr, j'ai dû changer de cachette et j'espère survivre à toute cette histoire. Juste pour la tête que fera Valérie Rumiya en me rencontrant dans le quartier<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Diop, Boubacar Boris, *Murambi, le livre des ossements*, op. cit., p.34.

<sup>10</sup> *Id.*, *ibid.*, p.118-119.

Dans *Murambi, le livre des ossements*, l'espace est révélateur de certaines réalités sociales.

## **2.2. L'espace : générateur du désarroi physique et moral des personnages**

Cornélius Uvimana a passé vingt-cinq ans en exil à Djibouti de retour au Rwanda en 1998. Il a quitté son pays lorsqu'il était enfant, car sa famille hutu était accusée de trahison envers son clan. Il n'a donc pas vécu directement le génocide de 1994, mais il sait que toute sa famille a été massacrée sauf son complice de père et son oncle Siméon Habineza. Il revient pour essayer de comprendre la haine et la peur. Jessica et Stanley, ses amis d'enfance, l'aident à franchir ce stade émotionnel. De Kigali à Murambi, où il rejoindra son oncle, Siméon Habineza et où un massacre a décimé plus de cinquante mille personnes, Cornélius Uvimana va tenter de rattraper ces vingt-cinq ans d'histoire. Un chemin parsemé de cadavres, de survivants traumatisés et de révélations qui le concernent directement.

À son arrivée à Kigali, Cornélius Uvimana ne voit pas les traces que la guerre a laissées. Y a-t-il eu une guerre tribale au Rwanda ? S'interrogeait-il. Toutefois, en arrivant à Murambi, sa ville natale, sur conseil de Jessica, son amie d'enfance, le constat qu'il fait est des plus amers.

À Murambi, il eut cinquante mille morts :

En ce lieu se rencontraient, dans la douleur et la honte, sa propre vie et l'histoire tragique de son pays. Rien ne lui parlait autant de lui-même que ces ossements éparpillés sur le sol nu ... Et voilà où se refermait le cercle de son destin ... et maintenant lui, Cornélius Uvimana, debout au milieu des ossements de Murambi<sup>11</sup>.

À Nyamata, c'est le crime gratuit qui atteint son paroxysme. Le génocide a lieu dans un espace clos qui est l'église : « Les milliers

---

<sup>11</sup> Diop, Boubacar Boris, *Murambi, le livre des ossements*, *op. cit.*, p.175.

d'Inienzis qui se sont réfugiés dans cette maison de Dieu pensaient que nous n'oserions jamais les attaquer. »<sup>12</sup>

Ici, le tragique se veut l'indicible, l'inénarrable, l'ineffable, en ce sens que des milices font irruption dans une maison sainte et y sèment la mort impunément.

Le parcours narratif de Cornélius Uvimana, fils du docteur Joseph Karekezi, hutu et "génocideur", est émaillé d'ossements dont ceux de sa mère, de ses frères et sœurs. Toute chose que ce personnage ne parvient pas à réaliser, à intelligibiliser. D'où ce désarroi physique et moral qu'il subit et vit au quotidien.

Gérard, quant à lui, raconte une histoire des plus dramatiques :

Oui j'étais obligé d'avalier et de recracher leur sang, il m'entraînait dans le corps. Rendant ces minutes, j'ai pensé que chercher à survivre n'était peut-être pas la bonne décision. J'ai mille fois tenté de me laisser mourir. Quelque chose m'appelait, quelque chose d'une force terrible : c'était le néant. J'avais l'impression qu'il y aurait comme du bonheur à basculer dans le vide mais j'ai continué à barboter leur sang ... le sang des martyrs<sup>13</sup>.

Ces révélations montrent comment des personnes se sont comportées avec une certaine inhumanité, une barbarie envers d'autres hommes.

## CONCLUSION

Dans une posture post-testimoniale, Boubacar Boris Diop restitue l'histoire du génocide du Rwanda du mercredi 6 avril 1994 bien que tissée de fils fictionnels. En effet, dans sa verve descriptive et narrationnelle, à travers une polyphonie, le journaliste, dans une sorte d'interview, fait parler, tour à tour, bourreaux et victimes. Ce ton neutre utilisé interpelle le lecteur quant à la volonté de coller au réel. Cela nous conduit à dire que Boubacar Boris Diop est un écrivain qui veut sauvegarder la mémoire de l'historique, du vécu et du social. Sa

---

<sup>12</sup>*Id., ibid.*, p.99.

<sup>13</sup> Diop, Boubacar Boris, *Murambi, le livre des ossements, op. cit.*, p. 209.

conscience d'écrivain ne saurait le laisser indifférent face au tragique qui se fait jour dans l'histoire qui traverse le vécu des peuples.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. CORPUS

DIOP, Boubacar Boris, *Murambi, le livre des ossements*, Abidjan, NEI, 2001.

### 2. OUVRAGES ET ARTICLES

BEDE, Damien, « Fictions, littéraires, conflits et pouvoirs en Afrique », in *Ethiopiennes*, n°71, 2<sup>ème</sup> semestre, 2003.

BELEDIAN, Krikor, « Le retour de la catastrophe », in *l'Histoire trouvée : négation et témoignage*, sous la direction de COQUIO Catherine, Nantes, Librairie l'Atlante, 2003.

BLANCHOT, Maurice, *L'écriture du désastre*, Paris, Gallimard, 1980.

BONI Tanella, « Les écrivains, ces fauteurs de trouble », in *Sentier*, n°5, février 2001.

COQUIO, Catherine, *Le réel et les récits*, Paris, Ed. Belin, 2004.

COULIBALY, Adama, « Le récit de guerre : une écriture du tragique et du grotesque », in *Ethiopiennes*, n°71, 2<sup>ème</sup> semestre, 2003.

- *En-Quête*, Revue scientifique des Lettres, Arts et Sciences Humaines, « La Guerre : des questions et des réponses », Université de Cocody-Abidjan, n°15, 2006.

GERMANOTTA, Maria Angela, « L'écriture de l'inaudible. Les narrations littéraires du génocide au Rwanda », in *Interfrancophonie-Métanges*, 2001.

KUNDERA, Milan, *L'art du roman*, Paris, Gallimard, folio, 1986.

LAMKO, Koulsy, « Les mots ... en escalade sur les Mille collines », in *Notre Librairie*, n°138-139, sept.1999 / mars 2000.

NAUMANN, Michel, *Les nouvelles voies de la littérature africaine et de libération (une littérature voyoue)*, Paris, L'Harmattan, 2001.

NGANANG, Patrice, *Manifeste d'une nouvelle littérature africaine, pour une écriture préemptive*, Paris, Homnisphères, 2007.

- RINN, Michel, *Les récits du génocide, sémiotique de l'indicible*, 1988.
- RURANGWA, Révérien, *Génocide*, Paris, Presse de la Renaissance, 2006.
- SEMUIJANGA, Josias, *Récits fondateurs du drame rwandais. Discours social, idéologies et stéréotypes*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- *Le Génocide, sujet de fiction ? Analyse des récits du massacre des Tutsi dans la littérature*, Québec, Ed. Nota Bene, 2008.
- « Les Méandres du récit du génocide dans l'Aîné des orphelins », in *Etudes littéraires*, vol. 35, n°1, hiver 2003.

**IDENTITÉS POSTCOLONIALES ET RACISME DÉRIVATIF  
SELON FRANTZ FANON**

Hobido Désiré ANY \*

INTRODUCTION

Pourquoi s'intéresser à Fanon, ce philosophe considéré à tort ou à raison comme un apôtre de la violence ? Ses écrits sont-ils pertinents dans une Afrique qui se trouve à la croisée des chemins ? Quel éclairage peuvent-ils apporter aux Africains en quête de vrais repères ? En effet, Fanon est encore d'actualité pour ceux qui se préoccupent des questions identitaires, des dérives nationalistes et leur impact sur les politiques d'intégration et de développement. Pour Fanon, la colonisation européenne a sans doute pris fin mais ses séquelles racistes et impérialistes persistent toujours. Au racisme colonial succède un racisme dérivatif qui compromet l'unité nationale et le panafricanisme. Cette nouvelle problématique identitaire pathologiste nous interpelle et justifie l'intitulé du présent article : Identité postcoloniale et racisme dérivatif selon Fanon.

La construction des identités postcoloniales nous préoccupe. Il s'agit de comprendre comment les agrégats ethniques créés par la colonisation peuvent construire de nouvelles identités en transcendant leurs antagonismes. Comment parvenir à une dialectique positive en réconciliant les contraires ? Comment construire une nouvelle altérité moins pathogène ? En fait, la question identitaire influe sur les politiques

---

\* Université Alassane Ouattara Bouaké, Côte d'Ivoire

d'intégration et de développement. N'est-ce pas avec désespoir que Mohamed Dahmani constate que « les nationalismes sous-jacents, inspirés eux-mêmes des nationalismes européens des siècles derniers, attaquent les séquelles du colonialisme et de l'impérialisme tout en consolidant et reproduisant ces mêmes séquelles. »<sup>1</sup> Fanon part de l'hypothèse que l'aliénation de l'Africain n'est qu'une auto-aliénation ; l'Afrique ne peut être reconnue comme conscience de soi que si elle adopte une idéologie libératrice.

La question est de savoir si l'Afrique peut résister au monde capitaliste régi par les rapports de force et la loi du plus fort. Que peut cette Afrique qui régresse « du nationalisme à l'ultranationalisme, au chauvinisme et finalement au racisme »<sup>2</sup> face au monde capitaliste monolithique ? Fanon invite les opprimés à renoncer au modèle capitaliste pour le socialisme africain afin de sortir de l'impasse. D'où son appel au panafricanisme et à l'engagement des Africains à la culture de résistance et de la lutte des classes. Ce projet est-il encore réalisable ? Le présent article se propose d'analyser ses obstacles et tracer avec Fanon des pistes d'action et de réflexion pour une dialectique libératrice.

## 1. LE CONTEXTE DES LUTTES DÉ-COLONIALES

### 1.1. Le racisme comme refus de l'autre

Après trois siècles de la traite négrière, l'Afrique fait face à la colonisation qui ébranle son dynamisme. Sa culture et son économie, base de sa civilisation, sont détruites au nom d'un certain humanisme. Le Blanc veut humaniser le Noir en lui apportant la meilleure civilisation. On assiste à la destruction des valeurs culturelles et des modalités d'être et de vivre du Noir pour l'assimiler. Par-delà cet humanisme aberrant, on trouve une philosophie raciste et capitaliste, qui ne reconnaît la plénitude de l'être humain que par la race blanche. En

---

<sup>1</sup> Dahmani Mohamed, *L'occidentalisation des pays du Tiers Monde, Mythes et réalités*, Paris, Office des publications universitaires, 1983, p.33.

<sup>2</sup> Fanon Frantz, *Œuvres*, Paris, Éditions La Découverte, 2011, p. 541.

fait, la colonisation est une machine répressive de l'identité et des droits des Africains. Le Blanc projette sur le Noir le négatif qui sommeille en lui pour le transformer en bouc émissaire, porteur de tous les péchés de l'humanité. Malgré la révolution de 1848 qui consacrait l'égalité des droits de l'homme et du citoyen, l'Afrique est encore à la lisière de l'humanité. Le Noir est noir parce qu'il est impur : « Sale Nègre ! ou simplement : « Tiens, un nègre ! »<sup>3</sup>. Samba Diakité a raison de dire que « l'Occident seul s'érige le droit d'attribuer les Lettres d'entrée dans l'Histoire, à qui il veut. Au nom de la Liberté et de Raison, on refuse la raison à des peuples et à leur continent. »<sup>4</sup>

Que faire pour conjurer ce malaise qui tient les Noirs à la lisière de l'humanité ? Albert Memmi propose la voie à suivre : « Pour que le racisme disparaisse, il faudrait que l'Opprimé cesse d'être un opprimé, c'est-à-dire, cette trop facile victime, et cette image incarnée de la culpabilité de l'opresseur ; il faudrait aussi que l'opresseur cesse d'être un opresseur, d'avoir une victime sous la main d'en avoir besoin et d'avoir besoin de s'en justifier. »<sup>5</sup> Cette voie sera suivie par les intellectuels noirs vivant en Occident ; ils prirent conscience de l'identité noire. La France, fragilisée par la deuxième guerre mondiale, ouvre le dialogue avec toutes ses colonies. Ainsi, « le Noir n'a plus à être noir, mais à être en face du Blanc ». L'Africain s'affirme pour reconstruire une identité africaine à partir de sa culture dite barbare et de ses religions appelées superstitions.

## 2. DE L’AFFIRMATION DE SOI À LA CONSTRUCTION IDENTITAIRE

La négritude offre aux Africains les premières armes théoriques pour tenir tête au Blanc, lui opposer une résistance pour ne point périr. À ce propos, Senghor écrit : « C'est d'abord une négation. C'est le moment nécessaire d'un mouvement historique : le refus de s'assimiler, de se

---

<sup>3</sup> Fanon (Frantz), *Peau noire, masques blancs* p.153.

<sup>4</sup> Diakité (Samba), *Philosophie et contestation en Afrique - Quand la différence devient un différend*, Bouaké, Éditions IRDA, p. 99.

<sup>5</sup> Memmi (Albert), *L'homme déterminé*, Paris, Payot, 1973, p.183.

perdre dans l'autre. Mais parce que ce mouvement est historique, il est du même coup dialectique. »<sup>6</sup>. Le Noir éprouve son désir d'être reconnu comme conscience de soi par la lutte dialectique. À la thèse s'oppose une antithèse : le Nègre s'oppose au Blanc en tant qu'homme, il s'affirme en tant que civilisé, d'où le désir de son indépendance politique et économique. Pour Senghor, c'est par la culture que l'homme marque son humanité : « Il est temps que nous, Africains, vivions cette vérité, en l'appliquant. Il est temps que, situés sur notre continent, enraciné dans notre ethnie, dans notre patrie, mais surtout dans ses valeurs, nous nous créions nous-mêmes. Comment ? En renaissant à nos cultures ancestrales et en nous développant selon nos lignes de forces, nos valeurs de civilisation »<sup>7</sup>.

Si la négritude est le passé d'un savoir commun, elle est aussi la volonté des Nègres de construire leur avenir dans la liberté. Samba Diakité l'inscrit au registre des idéologies de contestation et de revendication des indépendances. Il nous fait part de l'optimisme de Christophe Dailly qui prend la négritude pour « un véritable réquisitoire aboutissant à un sursaut de conscience. Le Noir et ses valeurs entrent dans la littérature. Le voile du mépris se déchire. La bataille pour la promotion de la culture négro-africaine se livre sur le terrain même de son agresseur et de son fossoyeur. Quelle témérité ! »<sup>8</sup> Sans partager entièrement cet optimisme, nous reconnaissons néanmoins que la négritude eut le mérite de dénoncer le racisme. Mouvement intellectuel et littéraire, la négritude se trouve renforcée par un mouvement politique : le panafricanisme. Pour les panafricanistes, si tous les Africains ont une identité commune, ils doivent lutter en commun pour défendre leur africanité.

---

<sup>6</sup> Senghor cité par Jacques Maquet in *Africanité traditionnelle et moderne*, Présence africaine, 1967.

<sup>7</sup> Senghor (Léopold), *Pour une relecture africaine de Marx et d'Engels*. Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1976, p.33.

<sup>8</sup> Diakité (S.), *Philosophie et contestation en Afrique- Quand la différence devient un différend*, op.cit. p.245.

Pour Jacques Maquet, l'africanité, « c'est la configuration propre à l'Afrique de divers traits qui peuvent se trouver séparément ailleurs. Tous les visages humains sont constitués des mêmes composants : nez, yeux, bouche, etc. : tel ou tel de ces composants peut se trouver unique. L'Africanité est ce visage culturel unique que l'Afrique offre au monde. »<sup>9</sup> Négritude, panafricanisme et africanité servent d'arguments aux tenants de l'authenticité africaine. Joseph Désiré Mobutu se rebaptise Mobutu Sese Seko Ngbemba Wa Za Banga. Proclamé père de la nation congolaise, Mobutu change le nom des villes pour, dit-il, les débarrasser des oripeaux coloniaux. Le Congo devient Zaïre, Léopoldville devient Kinshasa et Stanleyville, Kisangani. Gnassingbé Eyadema Etienne, père de la nation togolaise, renie son prénom chrétien Etienne. Tous rejettent les valeurs coloniales au profit de l'authenticité. Diakité Samba précise que l'idéologie de l'authenticité « se veut avant tout une philosophie politique. Rejetant l'assimilation et le mimétisme culturel, des théoriciens africains et non-africains ont proposé des solutions visant à restaurer l'équilibre interne de la civilisation africaine »<sup>10</sup>. Nous conviendrons avec Diakité que l'authenticité peut conduire à une dérive identitaire. Telle est la thèse sous-jacente du sous-titre de son ouvrage : « Quand la différence devient un différend ».<sup>11</sup> La quête absolue de la différence ne conduit elle pas à une pathologisation de l'altérité ? En fait, toute revendication identitaire conduit au rejet de l'autre, au racisme différentialiste qui substitue aux critères biologiques des critères culturels. Chaque culture s'enferme dans un particularisme clos en célébrant ses traditions séculaires. Fanon dénonce la teinture raciste de la négritude. Il y a racisme quand chaque individu ou groupe stigmatise l'autre pour défendre ou surestimer son identité. Le Noir qui exalte ses valeurs est tout aussi raciste que le Blanc. Cette critique marque les faiblesses des identités postcoloniales.

---

<sup>9</sup> Maquet (Jacques), *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence Africaine, 1967, p.14.

<sup>10</sup> Diakité, (S.) *Philosophie et contestation en Afrique- Quand la différence devient un différend op.cit.* p. 289.

<sup>11</sup> *Idem.*

## 2. LE RACISME DÉRIVATIF COMME MODE DE RECOLONISATION DE L'AFRIQUE

### 2.1. Phénoménologie du racisme dérivatif

Fanon critique les tenants de la négritude qui, au lieu de construire une idéologie politique libératrice, se complaisent dans les identités substantialiste, essentialiste et raciste. Revendication raciste, la négritude fut une lutte « antidialectique » et antihistorique<sup>12</sup>, en ce sens qu'elle prône un retour aux sources, au passé ancestral. Fanon oppose la dialectique hégélienne à la lutte dé-coloniale que prône la négritude : « Chez Hegel, l'esclave se détourne du Maître et se tourne vers l'objet. Ici, l'esclave se tourne vers le maître et abandonne l'objet. »<sup>13</sup> En fait, en chantant en permanence l'africanité traditionnelle dans une civilisation portée vers le progrès, l'Afrique débouchera sur l'impasse. Le culte de la beauté naturelle africaine, le respect de la nature ne sont point des arguments pour faire front à la machine coloniale. Nous convenons avec Renault Matthieu que, contrairement au Blanc qui assimile la Nature, le Nègre s'assimile à la Nature<sup>14</sup>. Dans ces conditions, le Nègre ne peut pas être reconnu comme une conscience de soi ; car, il est encore au stade de la conscience sensitive. On le voit, la négritude est le temps faible d'une progression dialectique, le moment de la négation (antithèse) contre l'affirmation de la suprématie du Blanc »<sup>15</sup>.

La conscience sensitive est au stade romantique ; elle contemple la nature au lieu de la transformer. La négritude est un mouvement négrophile où « la conscience noire se donne comme densité absolue, comme conscience pleine d'elle-même, étape préexistante à toute faute,

---

<sup>12</sup> Wole Soyinka reproche à la négritude de s'enliser dans une théorie sans action. Il résume sa critique en ces termes : « Le tigre gronde un beau matin, le tigre ne parle jamais de sa tigritude. »

<sup>13</sup> Fanon, F., *Peau noire, masques blancs*, op. cit. p.179.

<sup>14</sup> Renault, Matthieu, *De l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011,

<sup>15</sup> Sartre, J P., *Orphée Noir*, cité par RENAULT Matthieu, op.cit.

à toute abolition de soi par le désir »<sup>16</sup>. L'abolition de soi du désir conduit à l'inertie et au refus de l'historicité. En fait, le désir exprime l'inquiétude existentielle d'une conscience qui veut être reconnue par l'autre. La reconnaissance de soi se fait par la lutte à mort. Lutter, c'est risquer sa vie ; celui qui ne veut risquer sa vie demeure dans la servitude. Au sens hégélien, la liberté s'acquiert par la lutte à mort. En somme, le Noir ne peut s'affirmer que dans la lutte dialectique ; c'est par elle que sa singularité se reconnaîtra pleinement dans la manifestation de l'universel sans s'y dissoudre. Or, le constat est clair : le Noir ne veut pas mettre sa vie en jeu ; au contraire, il rêve de prendre la place du Blanc. Il veut vivre comme le Blanc en reproduisant ses schémas raciste et manichéiste.

Fanon procède à la phénoménologie du racisme dérivatif qui se construit après l'euphorie des indépendances. Les panafricanistes et les nationalistes qui prônaient l'unité et la solidarité africaines régressent selon Fanon du nationalisme, à l'ultranationalisme, au chauvinisme et finalement au racisme. Au Sénégal, le fédéralisme qui avait été accueilli avec soulagement par les populations dans les luttes dé-coloniales vole en éclats. Les élites sénégalaises, adeptes du fédéralisme et du socialisme ne résistent plus contre les vents ultranationaliste et raciste. Fanon dénonce l'hypocrisie de ces élites africaines qui dressent le peuple contre les étrangers: « tandis que certaines couches du peuple sénégalais sautent sur l'occasion qui leur est offerte par leurs propres dirigeants de se débarrasser des Soudanais qui les gênent soit dans le secteur commercial, soit dans celui de l'administration, les Congolais qui assistaient sans y croire au départ massif des Belges, décident de faire pression sur les Sénégalais installés à Léopoldville et à Élisabethville et d'obtenir leur départ. »<sup>17</sup>

Rien d'étonnant si la Côte d'Ivoire, adepte du libéralisme politique et économique, entre en compétition avec le petit négoce tenu par des étrangers : « En Côte d'Ivoire, ce sont les émeutes proprement racistes

---

<sup>16</sup> Fanon, F., *Œuvres, op.cit.*

<sup>17</sup> *Idem*, p. 549.

anti-dahoméennes et anti-voltaïques. Les Dahoméens et les Voltaïques, qui occupaient dans le petit négoce des secteurs importants, sont l'objet, au lendemain des indépendances, de l'hostilité des Ivoiriens... On exige le départ de ces étrangers, on brûle leurs magasins, on démolit leurs échoppes, on les lynche, et effectivement le gouvernement les somme de partir, donnant ainsi satisfaction aux nationaux ». <sup>18</sup> Et pourtant ! les nationaux se regardent en chiens de faïence suspectant les hommes d'État de favoriser leur ethnie au détriment des autres.

Le bilan postcolonial n'est pas reluisant. Le séparatisme et les revendications des minorités ethniques sont les nouveaux défis qui compromettent aussi bien l'unité nationale que l'unité africaine. Les ultranationalistes s'affrontent pour occuper la place des étrangers ou les hauts postes administratifs de l'État. Pour Fanon, l'unité africaine qui est une « formule vague mais à laquelle les hommes et les femmes étaient passionnellement attachés et dont la valeur opératoire était de faire terriblement pression sur le colonialisme, dévoile son vrai visage et s'émiette en régionalismes à l'intérieur d'une même réalité nationale » <sup>19</sup>. Parler de l'Afrique est un abus de langage, en raison des qualificatifs et des stéréotypes utilisés pour désigner ce continent. Fanon écrit ceci ; « On divise l'Afrique en une partie blanche et une partie noire. Les appellations de substitution, Afrique au sud ou au nord du Sahara, n'arrivent pas à cacher ce racisme latent. Ici, on affirme que l'Afrique blanche a une tradition de culture millénaire, qu'elle est méditerranéenne, qu'elle prolonge l'Europe, qu'elle participe de la culture gréco-latine. On regarde l'Afrique noire comme une région inerte, brutale, non civilisée... » <sup>20</sup>.

## 2. LA BOURGEOISIE NATIONALE DANS LE SILLAGE DE LA RECOLONISATION

---

<sup>18</sup> Fanon, *Œuvres*, p. 549.

<sup>19</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 551.

<sup>20</sup> *Id.*, *ibid.*, p.553.

Le racisme a un enjeu essentiellement économique. Les élites politiques ne cherchaient qu'à créer une bourgeoisie nationale pour concilier pouvoir politique et pouvoir économique. Les nationalistes d'hier sont devenus des cadres affairistes au service des partis politiques érigés en Parti-État. L'argument de fond utilisé par les élites politiques est la nationalisation des cadres. Fanon réagit : « Lorsque l'exigence de négrofication ou d'arabisation des cadres présentée par la bourgeoisie ne procède pas d'une entreprise authentique de nationalisation mais correspond seulement au souci de confier à la bourgeoisie le pouvoir détenu jusque là par l'étranger, les masses à leur niveau présentent la même revendication mais en restreignant aux limites territoriales la notion de nègre ou d'arabe.<sup>21</sup> Le paradoxe est que cette bourgeoisie nationale est sans assise réelle. Sans industrie lourde, cette bourgeoisie repose sur les cultures coloniales et la fiscalité. Fanon constate que « l'économie de la période d'indépendance n'est pas réorientée. Il s'agit toujours de récolte d'arachide, de récolte de cacao, de récolte d'olives. De même, aucune modification n'est apportée dans la traite des produits de base. Aucune industrie n'est installée dans le pays »<sup>22</sup>.

Par manque d'initiative et de stratégie efficiente, les Africains n'ont pu développer un vrai modèle capitaliste pour la transformation des matières premières. Presque tout s'importe au lieu de développer la production et la consommation locale. Pis, la bourgeoisie agricole refuse de prendre le moindre risque. Elle est rebelle au risque, à l'aventure. Elle n'entend pas travailler sur du sable. Elle exige du solide, du rapide. Paradoxalement, « les bénéfices qu'elle empoche, énormes, compte tenu du revenu national, ne sont pas réinvestis. »<sup>23</sup> On ne peut concevoir une économie forte sans un réinvestissement efficient. L'Afrique produit ce qu'elle ne consomme pas et elle consomme ce qu'elle ne produit pas. L'inversion de la politique économique ne favorise ni la croissance économique ni la constitution d'un capital

---

<sup>21</sup> *Id., ibid.*, p. 550.

<sup>22</sup> *Id., ibid.*, p.545

<sup>23</sup> *Id., ibid.*, p.548.

national autonome. Sans une réelle politique de développement et de réformes économiques, la bourgeoisie nationale ouvre la voie de la recolonisation de l'Afrique.

Les schémas de croissance et de développement que prônent les bourgeois locaux sont voués à l'échec. Fanon a raison de dire que la bourgeoisie nationale ni créatrice, ni inventive, ni productive est inadaptée au modèle capitaliste de développement. Il y a une inadéquation entre la politique économique et les ressources humaines et technologiques. On aboutit à un autre paradoxe où l'Afrique se recolonise : pour subsister, la bourgeoisie nationale doit recourir aux capitaux étrangers et aux experts internationaux. La collaboration de Houphouët-Boigny avec les capitalistes étrangers se justifie bien. Il ne pouvait que faire le jeu des entreprises françaises pour fonder une bourgeoisie affairiste. Jacques Baulin note que « la bourgeoisie d'affaires, par suite précisément du concept présidentiel quelque peu original du capitalisme, porte un handicap lourd sur les épaules. En effet, en brisant, au départ son essor économique pour lui interdire l'accès au pouvoir, la classe des planteurs avait fait le jeu des entreprises étrangères »<sup>24</sup>. Baulin renchérit en montrant que, les entreprises françaises en question « avaient obtenu de M. Houphouët-Boigny, on s'en souvient, un droit de quasi-monopole lors de l'accord tacite sur le partage du gâteau ivoirien. Elles s'étaient épanouies à une vitesse accélérée après l'accès à l'indépendance, grâce aux avantages accordés par le jeune État, et aussi à la quarantaine imposée aux autochtones par les pouvoirs publics »<sup>25</sup>. Comme on le voit, incapable d'innover pour se structurer, la bourgeoisie nationale n'a pu échapper à la dépendance industrielle et technologique des puissances étrangères. Nous déplorons que « la bourgeoisie nationale tourne de plus en plus le dos à l'intérieur, aux réalités des pays en friche et regarde vers l'ancienne métropole, vers les capitalistes étrangers qui s'assurent ses services. »<sup>26</sup>. Nous convenons

---

<sup>24</sup> Fanon, F., *Pour la Révolution africaine*, op.cit. p.158.

<sup>25</sup> Baulin, Jacques, *La politique intérieure d'Houphouët-Boigny*, op.cit. p. 158.

<sup>26</sup> Fanon, F., *Œuvres op.cit.* p.556.

donc avec Fanon, qu'il manque aux élites nationalistes une politique hardie et cohérente pour affirmer sa totale indépendance vis-à-vis de l'étranger. Faire encore appel à l'assistance et à l'aide des pays industrialisés est un autre paradoxe qui témoigne de la faillite économique de l'Afrique.

Tous les paradoxes précités justifient la faillite économique et politique de l'Afrique dont les conséquences sont encore perceptibles. Les pays africains s'enfoncent dans un marasme économique qui absorbe le peuple pendant que les dirigeants politiques s'enrichissent avec la complicité des capitalistes étrangers. Fanon ne dit pas le contraire : « à l'aide de multiples combines, ils arrivent à faire main basse sur les fermes possédées autrefois par les colons, renforçant ainsi leur emprise sur la région. Mais ils n'essaient pas de renouveler l'agriculture, de l'intensifier ou de l'intégrer dans une économie réellement nationale ».<sup>27</sup> Fanon dénonce encore le cynisme et la cupidité des dirigeants africains. Pour eux, « nationaliser ne signifie pas mettre la totalité de l'économie au service de la nation, décider de satisfaire tous les besoins de la nation. Pour elle, nationaliser ne signifie pas ordonner l'État en fonction des rapports sociaux nouveaux dont on décide de faciliter l'éclosion. Nationalisation pour elle signifie très exactement transfert aux autochtones des passe-droits hérités de la période coloniale. »<sup>28</sup>

Fanon met à nu l'incompétence notoire des bourgeois africains : « Comme on le voit, la bourgeoisie nationale de certains pays sous-développés n'a rien appris dans les livres. Si elle avait mieux regardé vers les pays d'Amérique latine, elle aurait sans doute identifié les malheurs qui la guettent. »<sup>29</sup> Par-delà les crises économiques et de développement, les malheurs de l'Afrique sont les guerres politico-militaires pour la conquête du pouvoir. Le pouvoir politique donne les prérogatives de puissance économique. Les indépendances n'ont pas

---

<sup>27</sup> *Id., ibid.*, p. 548.

<sup>28</sup> *Id., ibid.*, p. 546.

<sup>29</sup> *Id., ibid.*, p.562.

abouti à la dialectique historique, condition de la libération totale des opprimés ; elles créent de nouvelles formes d'oppression. Fanon dit avec ironie que « le colonisé est passé d'un modèle de vie à un autre et non d'une vie à une autre. »<sup>30</sup> Ce qui pose problème en Afrique, c'est l'ambivalence de la classe politique ; elle oscille entre la rhétorique nationaliste et le conservatisme politique. L'état de crise où se trouve l'Afrique est si profond qu'il exige une transformation profonde des consciences. Fanon invite les leaders politiques à révolutionner toutes les structures sociales et les institutions politiques aliénantes. C'est l'unique condition de construire des identités postcoloniales reconnaissables par l'autre. Cet ambitieux projet est-il réalisable ? Quelles sont ses forces et ses faiblesses ?

### 3. IDENTITÉS POSTCOLONIALES : FORCES ET FAIBLESSES D'UNE DIALECTIQUE INACHEVÉE

#### 3.1. Réécrire les identités postcoloniales avec Fanon

Les luttes dé-coloniales amorcées par les nationalistes africains n'ont pas entièrement atteint les résultats escomptés. La mentalité coloniale persiste encore, tant chez le colonisé que le colonisateur. La décolonisation se présente donc comme un édifice qui nécessite un long processus historique qui exige l'engagement de tous. À l'image du colibri, Fanon apporte sa pierre à la construction de l'édifice dé-colonial en renversant la dialectique hégélienne écrite à l'envers. Certes, la reconnaissance de soi passe par la lutte comme l'enseignait Hegel, mais l'enseignement hégélien est idéaliste. Pour les hégéliens, l'Idée joue un rôle moteur dans l'histoire de l'humanité ; elle ne se détermine qu'en s'extériorisant dans la nature. Les grands acteurs de l'histoire tel Napoléon n'ont produit l'historicité qu'en suivant l'impulsion et la lumière de la raison : « Tout le reste est erreur, trouble, opinion, velléité, tout le reste est arbitraire et passager ; seule l'Idée absolue est l'Être,

---

<sup>30</sup> *Id., ibid.*, p. 178.

seule elle est la Vie impérissable »<sup>31</sup>. L'Afrique agonisante ne peut pas se contenter de contempler l'Idée malgré « sa majesté et sa magnificence »<sup>32</sup>. Elle ne peut pas mettre fin aux maladies, aux massacres et aux charniers en suivant la marche progressive de l'Esprit vers un État serein et raisonnable. Fanon pense que la dialectique hégélienne est écrite à l'envers ; elle se lit à l'envers ; il veut donc la réécrire à l'endroit. C'est pourquoi « à l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la Terre, c'est de la Terre au ciel que l'on monte ici. »<sup>33</sup> Nous trouvons chez Marx, non point une dialectique spirituelle ou idéaliste mais une dialectique matérialiste qui tient compte des rapports humains dans la sphère de la production matérielle. En effet, si la pratique matérielle est déterminante, alors il faut envisager l'action des forces productives et des rapports de production. C'est par la production matérielle que l'opprimé peut se libérer en produisant une nouvelle historicité.

Tout en démontrant l'inadaptation de la dialectique hégélienne aux réalités africaines, Fanon adopte la dialectique matérialiste pour mettre en œuvre les moyens matériels et les puissances de tous ordres dont dispose la société humaine. Au lieu d'interpréter le monde ou de l'appréhender sous l'angle idéaliste et romantique, le prolétariat africain doit le transformer par le travail. Fanon met l'accent sur la production économique et les rapports de forces sociales pour opérer une révolution salvatrice. Prenant en exemple le peuple algérien, il écrit ceci : « Le peuple algérien, cette masse d'affamés et d'analphabètes qui, dans l'obscurité la plus effarante ont tenu contre les chars et les avions, contre le napalm et les services psychologiques, mais surtout contre la corruption et le lavage de cerveau, contre les traîtres et les armées nationales du général Bellounis ».<sup>34</sup>

---

<sup>31</sup> Hegel, F., *La science de la logique*, Paris, traduction Aubier-Montaigne, p.549.

<sup>32</sup> Hegel, F., *La raison dans l'histoire*, Paris, traduction UGE, 1965, p.48.

<sup>33</sup> Marx et Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales,

<sup>34</sup> Fanon, F., *Œuvres, op.cit.* p. 573.

Seul l'engagement des jeunes et des paysans, leur volonté de vaincre les maladies et la famine peut entraîner la révolution prolétarienne. Celle-ci annonce aux yeux de Fanon un temps nouveau marqué par le règne de la liberté. Les opprimés prendront en charge leur propre destin pour répudier l'inhumanité historique produite par les chefs d'État, valets de l'impérialisme et du colonialisme. Le succès de la révolution passe par une culture de la résistance et une éducation politique. Mais là, il faut se départir de slogans et des litanies tels que, nationalisme, solidarité nationale par lesquels les dirigeants avides et socialistes austères écument le peuple sclérosé. Fanon réagit contre les défenseurs suspects du nationalisme : « Le nationalisme n'est pas une doctrine politique, n'est pas un programme. Si l'on veut vraiment éviter à son pays ces retours en arrière, ces arrêts, ces failles, il faut rapidement passer de la conscience nationale à la conscience politique et sociale. »<sup>35</sup> Pour y parvenir, Fanon compte sur le courage et l'objectivité des intellectuels au sens gramscien du terme. Selon Gramsci, « dans n'importe quel travail physique, même le plus mécanique et le plus dégradé, il existe un minimum d'activité intellectuelle... C'est pourquoi, pourrait-on dire, tous les hommes sont des intellectuels mais tous les hommes ne remplissent pas dans la société les fonctions d'intellectuels »<sup>36</sup>. La fonction des intellectuels réside dans la construction des consciences sociales. À l'instar de la bourgeoisie, les prolétaires doivent faire émerger une autre « intellectualité » pour défendre leurs intérêts. Cela s'impose surtout aux intellectuels africains qui doivent produire une idéologie libératrice pour donner une homogénéité et une consistance à leur lutte. Au lieu de servir la bourgeoisie pour préserver leurs intérêts égoïstes et corporatistes, ces intellectuels devraient contribuer à l'émergence d'une conscience prolétarienne. Fanon demeure convaincu que la praxis révolutionnaire ne peut s'opérer que par une classe prolétarienne éduquée. D'où la

---

<sup>35</sup> *Id., ibid.*, p.584.

<sup>36</sup> <https://www.linkedin.com>. *Les intellectuels organiques selon GRAMSCI*, Antonio Monasta, Encyclopédie Agora, consulté le 13 Avril 2016.

formation des syndicats des prolétaires dont le contenu portera essentiellement sur la culture de la lutte. Les opprimés doivent s'unir pour la lutte des classes qui est la guerre de libération contre la bourgeoisie nationale africaine vulnérable. Comme l'écrit N'Krumah, « malgré son apparente puissance qui repose sur le soutien qu'elle reçoit du néo-colonialisme et de l'impérialisme, cette bourgeoisie est extrêmement vulnérable. Il suffit que ce lien vital soit rompu pour qu'elle perde ses positions privilégiées ».<sup>37</sup>

Retenons que chez Fanon, l'identité africaine ne peut se réécrire que par la volonté populaire et non par des leaders politiques qui, à l'image des vipères lubriques distillent le venin de la haine. C'est par la praxis révolutionnaire cohérente et c'est par elle que se formera la conscience politique. L'identité africaine doit être une construction populaire ; elle n'émanera pas d'un sommet de chefs d'État. Fanon le dit avec insistance : « La construction collective d'un destin, c'est l'assomption d'une responsabilité à la dimension de l'histoire. Autrement dit, c'est l'anarchie, la répression, le surgissement des partis tribalisés, du fédéralisme, etc. »<sup>38</sup> Malheureusement, l'Afrique n'a pas encore les heurs de la praxis révolutionnaire qui doit conduire à l'apothéose de la dialectique historique qui prétendait mettre fin aux contradictions pour la réconciliation. Hegel et Marx annonçaient un jour nouveau où les volontés devraient s'accorder entre elles. La cité des fins annoncée par ces dialecticiens a-t-elle encore un sens ? La fin de l'histoire n'est-elle pas l'expression de la terreur et de l'arbitraire ? L'histoire vivante des États africains ne témoigne-t-elle pas de l'impossibilité de la construction de l'identité africaine postcoloniale ?

### **3. 2. Identité africaine postcoloniale : autopsie d'une dialectique inachevée**

---

<sup>37</sup> Kwame, N., *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence africaine, 1973, p. 13.

<sup>38</sup> Fanon, F., *Œuvres, op.cit.* p.585.

L'Afrique vit de multiples crises identitaires qui ne lui permettent pas d'être reconnue par l'autre comme un continent à part entière. Les leaders politiques n'ont pu réaliser le rêve du panafricanisme et de l'unité nationale. Était-ce vraiment leur rêve ? Fanon, dans la posture du psychanalyste, révèle que les nationalistes rêvaient de jouer un rôle colonial en portant le masque blanc. Après avoir intériorisé l'image obsédante et violente du Blanc, le leader politique éprouve le fantasme de domination. Dominé durant la colonisation, il domine à son tour le peuple qu'il prétendait défendre. Pastichons Renault Matthieu pour dire qu'en Afrique, l'indépendance n'est pas réelle, ce n'est qu'une inversion du binarisme colonial. Le leader s'assimile au Blanc et construit à son tour une négrophobie. Matthieu Renault s'interroge : « Qu'est-ce d'autre la négrophobie du Noir sinon le fruit de l'introjection de l'autorité blanche, une agressivité retournée contre soi ? »<sup>39</sup>

Fanon s'avère très critique à l'égard du renégat qui, « au lendemain de l'indépendance, loin d'incarner concrètement les besoins du peuple, loin de se faire le promoteur de la dignité réelle du peuple, le leader va révéler sa fonction intime : être le président général de la société de profiteurs impatientes de jouir que constitue la bourgeoisie nationale ». <sup>40</sup> Les luttes de libération nationale s'avèrent être une imposture dans la mesure où elles substituent à une première classe dominante une seconde classe dominante qui met en place une accumulation capitaliste encore plus féroce que la première. Le clientélisme et l'ethnisme s'imposent comme les idéologies des partis politiques. En fait, « c'est une véritable tribu constituée en parti. Ce parti qui se réclame volontiers national, qui affirme parler au nom du peuple global, secrètement et quelquefois ouvertement organise une authentique dictature ethnique. »<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Renault, Matthieu, *Frantz Fanon, de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, *op.cit.* p.58.

<sup>40</sup> Fanon, F., *Œuvres*, p. 556.

<sup>41</sup> *Id., ibd.*, p. 569.

La dictature ethnique relève d'une tradition politique africaine, appelée géopolitique ou « rattrapage ethnique ». Rien d'étonnant si « Les ministres, les chefs de cabinets, les ambassadeurs, les préfets sont choisis dans l'ethnie du leader, quelquefois même directement dans sa famille ». <sup>42</sup> Ce repli identitaire à base ethnique ou tribale relève de la peur d'intégrer l'autre pour ne point perdre son identité et ses valeurs. Apparemment, la peur est une réaction raisonnée, en ce sens que le peureux veut préserver ses acquis et les privilèges liés à sa classe sociale. Dans une Afrique confrontée à la pénurie des terres et à la pauvreté grandissante, il se développe une culture de la peur qui est un déni de castration symbolique ou d'aliénation. L'hétérophobie est l'une des psychopathologies qui compromet l'intégration sociale. C'est une hostilité qu'une communauté manifeste à l'égard d'une autre pour préserver son identité. Michel Leiris précise que « le préjugé racial n'a rien d'héréditaire non plus de spontané ; il est un préjugé, c'est-à-dire un jugement de valeur non fondé dans les choses ou inhérent à la nature humaine, il fait partie de ces mythes qui procèdent d'une propagande intéressée beaucoup plus que d'une tradition séculaire. Puisqu'il est lié essentiellement à des antagonismes reposant sur la structure économique des sociétés modernes, c'est dans la mesure où les peuples transforment cette structure qu'on le verra disparaître, comme d'autres préjugés qui ne sont que des causes d'injustice sociale mais plutôt des symptômes ». <sup>43</sup>

L'ivoirité nous apparaît comme l'une des manifestations conflictuelles de l'hétérophobie. L'usage politique de ce concept a conduit la Côte d'Ivoire dans une spirale de violence : coup d'État de 1999, rébellion et guerre militaro-politique. Pour Pierre Franklin Tavares « l'ivoirité et la contre ivoirité ont fait basculer la Côte d'Ivoire dans un tourbillon politique et l'ont emporté dans une spirale historique dont la finalité est de briser l'amorce de ce qui doit être la seconde phase historique essentielle : fonder (faire émerger) la nation ivoirienne pour

---

<sup>42</sup> *Id., ibid.*

<sup>43</sup> Leiris, Michel, *Race et civilisation, la question raciale devant la science moderne*, Unesco, 1951, p.46.

elle-même et comme l'une des bases solides de l'unité sous-régionale ouest-africaine et de la refondation du panafricanisme. »<sup>44</sup>

## CONCLUSION

Le racisme dérivatif est un ultranationalisme qui compromet la construction des identités postcoloniales. Retenons cette leçon politique de Fanon selon laquelle, le nationalisme, s'il n'est pas explicité, enrichi et approfondi, s'il ne se transforme pas en conscience politique et sociale, en humanisme conduit à une impasse. L'Afrique est dans l'impasse parce qu'elle est incapable de s'assumer et d'affirmer son identité. Le nationaliste héroïsant a engendré une nouvelle forme de racisme. L'unité nationale et le panafricanisme qui devraient être le moteur du développement de l'Afrique sont compromis par les conflits identitaires.

## BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE

BAULIN, Jacques, *La politique intérieure de Houphouët Boigny*, Paris, Éditions Eurafor-Press, 1982.

DAHAMANI, Mohamed, *L'Occidentalisation des pays du Tiers-Monde*, DIAKITÉ, Samba, *Philosophie et contestation en Afrique- Quand la différence devient un différend*, Bouaké, Éditions IRDA, 2014.

ÉBOUSSI, Boulaga, Fabien, *La crise du muntu*, Paris, Présence Africaine

FANON, Frantz, *Œuvres*, Paris, La Découverte, 2011.

HEGEL, Friedrich, *La science de la logique*, Paris, Aubier- Montaigne, 1973.

HÉGEL, *La raison dans l'histoire*, Paris, traduction UGE, 1965.

MARX et ENGELS, *Idéologie allemande*, Paris, Éditions Sociales, 1993,

MAQUET, Jacques, *Africanité traditionnelle et moderne*, Paris, Présence africaine, 1967.

---

<sup>44</sup> Tavares, Pierre Franklin, *Sur la crise ivoirienne, considérations éparses*, Abidjan, NEI, 2005, p.17.

N'KRUMAH, Kwamé, *Le néo-colonialisme, dernier stade de l'impérialisme*, Paris, Présence Africaine, 1973.

RENAULT, Matthieu, *Frantz Fanon, de l'anticolonialisme à la critique postcoloniale*, Paris, Éditions Amsterdam, 2011.

SENGHOR, Léopold Sédar, *Pour une relecture africaine de Marx et Engels*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Éditions Africaines, 1976.

TAVARES, P., Franklin, *Sur la crise ivoirienne, considérations éparses*, Abidjan, NEI, 2005.

**L' « ÊTRE » À L'ÉPREUVE DE LA DIVERSITÉ DANS LA  
PHILOSOPHIE COMPARÉE**

Cheikh Moctar BA \*

INTRODUCTION

Analyser le sens de l'« être » dans la philosophie comparée, c'est entreprendre de l'inscrire dans une dynamique de tension à la fois linguistique, culturelle et philosophique. Cette difficulté est fondamentalement liée à la complexité de la définition du concept d'« être ». Au sens large, le mot être désigne ce qui existe d'une manière ou d'une autre, qu'il soit sensible ou intelligible, matériel ou immatériel. Au regard de l'Histoire de la philosophie, la question du sens de l'être est à la fois la plus évidente (car étant la première) et la plus complexe (puisqu'elle nécessite un référentiel qui ne se laisse pas saisir). Cependant, la nature de notre présente investigation scientifique recommande d'en identifier un sens restreint qui puisse l'ériger en concept philosophique. Or, ce sens restreint provient de la considération des multiples sens que présente « l'être » de part et d'autre des systèmes philosophiques qui s'y sont intéressés.

C'est ainsi que, partant d'une approche qui inscrit l'être dans ses rapports avec le devenir, nous avons, dans un travail précédent (2013 : 257), apporté la précision que notre utilisation de ce concept transcende toutes ses connotations particulières pour prendre en charge l'existence

---

\* Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal.

en général, c'est-à-dire tout ce qui est, sera ou est susceptible d'être, soit en lui-même (auto-engendrement ou autocréation, principe *in agente*), soit par l'action d'une autre entité, mais toujours inscrit dans le même processus existentiel intégrant la diversité. Cette analyse est l'occasion d'effectuer une étude approfondie des problèmes philosophiques soulevés par la question de l'universalité de l'être comme objet de l'ontologie dans la philosophie comparée. Pour ce faire, nous choisirons les systèmes tempelsien, aristotélien et kagaméen comme échantillons dans les pensées africaine et grecque. L'« être » est-il l'objet de l'Ontologie dans les systèmes philosophiques africains et grecs comparés ? Quel est l'impact de la langue sur la conception du monde ? Quels sont les enjeux philosophiques de la question de l'universalité de l'objet de l'Ontologie dans les systèmes africain et grec, notamment chez Tempels, Aristote et Kagamé ? Telles sont les questions dont la recherche de réponses constitue le fil conducteur de cette analyse.

Il s'agira, d'abord, de partir de la polysémie de la notion d'« être » pour identifier les enjeux de l'approche linguistique en essayant de dégager l'apport de l'appartenance culturelle du penseur, voire l'impact de sa culture, sur le sens de l'« être ». Ensuite, nous aborderons la question du dynamisme dans la philosophie comparée. Enfin, nous questionnerons la pertinence de la rupture apportée par Alexis Kagamé dans l'approche de l'objet de l'ontologie à partir d'une investigation linguistique pour appréhender son originalité.

## 1. DE « L'ÊTRE » ET/OU DE « L'ÊTRE-FORCE » : LES ENJEUX DU PARADIGME

L'idée de paradigme renferme la prise en charge de l'ensemble des formes que peut prendre l'objet de l'ontologie dans la philosophie comparée. Ériger le paradigme en problématique, c'est non seulement faire le pari de questionner son universalité, mais aussi analyser la nature de la science dont il détermine les différentes formes de l'objet d'étude. En effet, dans la philosophie comparée, si « l'être » est, d'une part, à la fois objet d'étude de sciences particulières (Ontologie et Théologie, par

exemple chez Aristote), l' « être-force » est, d'autre part, l'objet d'une science unique (Métaphysique générale chez Tempels). Cela, dans la mesure où l'objet de la science peut s'appréhender soit dans une polysémie, soit dans une univocité. Ainsi se pose la question de savoir quels sont les enjeux philosophiques du concept « d'être-force » tel que théorisé par Tempels. En quoi, faire de « l'être-force » le concept opératoire de l'ontologie dans le système tempelsien inscrit cette science dans une diversité d'approches ?

### **1.1. Métaphysique et/ou Ontologie : la question de la science de « l'être-force » chez Tempels**

S'interroger sur la nature de la science qui s'occupe de « l'Être-force » dans le système tempelsien, c'est mettre l'accent, non seulement sur le manque d'unanimité quant à l'universalité de « l'être » comme objet de l'Ontologie, mais aussi sur le fait philosophiquement important qu'il soit problématique d'identifier ou de trouver, dans l'Ontologie bantoue, un sens véritable du concept « d'être ». Autrement dit, nous sommes en présence d'une pensée au sein de laquelle il serait difficile, voire impossible, de rendre opératoire le concept « d'être ». En effet, la philosophie bantoue se présente comme une métaphysique de « l'être-force ». Il serait même intéressant de l'appréhender en termes d'Ontologie dans la mesure où toutes les pensées bantoues tournent autour de la notion « d'être ». Or, si l'être est le nœud central des systèmes de pensée bantoue, ne sommes-nous pas en présence d'une métaphysique de l'être en soi ? Selon Tempels (1945 : 33) :

La métaphysique considérée comme discipline méthodique et la sagesse humaine, que l'on désigne comme « conception du monde », considèrent ou embrassent les réalités qu'on retrouve dans tout être de l'univers.

Cette position pose deux difficultés fondamentales :

#### **a- La métaphysique est-elle une pensée universelle ?**

La première difficulté consiste à considérer la métaphysique comme une pensée universelle. En effet, la métaphysique a-t-elle pour objet le contenant de tous les êtres ou bien ce qui est « transcendantal »

aux différents êtres ? Si tous les êtres ont, en commun, «quelque chose», la science de cette chose est la métaphysique. Précisons juste que cette métaphysique ne se situe pas dans un au-delà de la physique ; cela d'autant plus que le sens du mot « physique » lui-même pose problème. Est-il question de physique au sens matériel du terme ? La réponse à cette interrogation est négative, car, connaissance universelle des êtres, la métaphysique embrasse en effet la totalité du physique, tout ce qui a une existence réelle. D'où la question : la physique, elle-même, n'est-elle pas une partie de la métaphysique ? Tempels (1945 : 34) souligne à ce propos que « la métaphysique est bien la connaissance la plus universelle, non pas en ce sens qu'elle ne s'occupe que d'abstraction sur l'irréel, mais en ce sens qu'elle embrasse tout. » Telle est une conception particulière qui confère à la « métaphysique » un sens large.

Par conséquent, le terme physique n'aurait-il pas un sens plus proche de la « physis » chez les Grecs ? Cela, d'autant plus que cette expression rend compte de l'idée de l'existence d'un réservoir séminal d'où tout ce qui est tiré la justification de son être et à l'extérieur duquel rien ne peut s'appréhender. Pour mieux appréhender ce rapprochement, il serait intéressant de considérer la définition que John Burnet (1914: 3) fait de la notion de « physis » à travers les propos suivants :

[...] the name physis was given to the everlasting something of which the world is made [...] its original meaning appears to be the "staff" of which anything is made, a meaning which easily passes into of its "make-up" [...]

Ainsi, le nom « physis » a été donné à la chose éternelle dont le monde est fait. C'est ainsi que son sens originel est la substance dont ce qui est fait, un sens qui corrobore sa conception, son appréhension. De là, ne faudrait-il pas considérer la « physis » comme la substance particulière de laquelle des choses données sont faites ? Ce réservoir séminal, cette substance originelle et particulière, est l'être lui-même dans son sens le plus absolu. C'est le sens que Pierre Obenque (1994 : 190) donne au mot « ÊTRE » lorsqu'il considère que non seulement il ne s'épuise pas par ses manifestations, mais aussi il ne se laisse pas non

plus ramener à elles. C'est aussi cette entité qui jouit d'une permanence d'être.

Cependant, le rapprochement entre la phusis chez les Grecs et l'objet de la Métaphysique tempelsienne entraîne une seconde difficulté d'ordre terminologique consistant à savoir s'il serait question, ici, de considérer séparément l'ontologie et la théologie comme des sciences particulières.

### **b- La classification ontologie/théologie est-elle opératoire chez Tempels ?**

Chez Aristote, la métaphysique générale est considérée comme un grand ensemble intégrant l'être dans ses multiples acceptions (science de « l'Être »). C'est la « science de l'Être en tant qu'être, pris universellement et non dans l'une de ses parties ; [...]. » La métaphysique, K, 3, 1060 b25, p. 588). Faisons juste la remarque que le Stagirite effectue, ici, une homonymie entre l'Être en tant qu'être comme objet d'une science générale et l'Être en tant qu'être comme objet d'une science particulière ; mais en tant que ces deux déterminations de l'« être » ne l'inscrivent pas dans une univocité. En effet, l'absence d'unité de genre entre les diverses significations de « l'être » fait que la métaphysique générale comprenne l'ontologie ou science de « l'Être en tant qu'être » et la théologie comme « science de la réalité suprême » ; cela, à partir d'une analyse des multiples occasions de sens que la notion « d'être » a pendant longtemps offertes. Cependant, n'est-ce pas là une des plus grandes difficultés de la conception aristotélicienne de l'être ?

En effet, l'ontologie comme science de l'être en tant qu'être s'occupe des différents « étants », non pas dans leur aspect exclusivement matériel, mais dans une prise en compte de ce qui, dans chaque étant, perdure dans le changement de ses significations. C'est ainsi que l'être est ce qui est permanent en toute chose, la réalité à laquelle les principes et les causes appartiennent en vertu de sa nature propre, ce qui reste essentiellement comme tel. L'objet de l'ontologie

jouit d'une nature qui lui permet d'échapper à la contingence. Aristote (Id., r1, 1003 a25, p. 174.) donne la précision suivante :

Et puisque nous recherchons les principes premiers et les causes les plus élevées, il est évident qu'il existe nécessairement quelque réalité à laquelle ces principes et ces causes appartiennent en vertu de sa nature propre.

L'ontologie s'occupe de réalités différentes de la nature matérielle des êtres, laquelle est l'objet de la physique. L'unité de sens de l'être est fondamentale pour l'effectivité et pour l'élaboration d'une science de l'être qu'est l'Ontologie. À la différence de l'objet de l'ontologie, l'être comme objet de la théologie aristotélicienne est ce dont s'occupe la Science Première et que le Stagirite désigne par cause suprême et éternelle. C'est le Premier Moteur dont Jean Tricot (note 3 de la page 332 de *La Métaphysique*) suppose que « nous sommes ici en présence de la Réalité par excellence, cause elle-même de tout ce qui existe ». En effet, cet être ne peut pas se situer sur le même rapport que l'objet de l'ontologie. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le contenu de la notion « d'être » appliquée à la théologie comme signifiant une réalité « immobile et séparée ». (Aristote, *op.cit.*, E1, 1026 a20, p. 333.) Aristote considère la théologie comme la science de la Réalité Première, la science du divin, dont de la connaissance dépend de celle des autres êtres. C'est ainsi qu'il est intéressant de prendre en compte la précision qu'Aristote (*id.* E, 1, 1026a 15-20, p. 333) apporte dans sa définition de la théologie en ces termes :

Je l'appelle Théologie » : il n'est pas douteux, en effet, que si le divin est présent quelque part, il est présent dans cette nature immobile et séparée, et que la science la plus haute doit avoir pour objet le genre le plus élevé.

La théologie devient la science la plus haute parmi les sciences théoriques<sup>1</sup> et, la science dont le divin, incarnant l'être dans son sens le plus élevé, est l'objet d'étude, constitue la première des sciences.

Cependant, considérer la Théologie comme Science suprême pourrait, a priori, poser une difficulté dans la pensée d'Aristote. Cela,

---

<sup>1</sup> Aristote distingue les sciences théoriques qui ont pour but la connaissance, des sciences pratiques qui ont pour objet les formes de l'action.

d'autant plus que la Science suprême devait aussi s'appliquer le principe d'universalité. Pour trouver la solution à cette difficulté, Aristote (*ibid.*, 1026a25-30, p. 334) recourt à l'idée de préséance ontologique. En effet, souligne-t-il,

[...] s'il existe une substance immobile, la science de cette substance doit être antérieure et doit être la philosophie première ; et elle est universelle de cette façon, parce que première. »

Cette science est première parce que le divin ne peut être que dans la nature immobile et séparée. Autrement dit, l'être divin, immobile et séparé, est la réalisation du sens premier et fondamental de l'Être par rapport auquel s'articulent les autres significations de l'Être. Mieux, dans la logique du système du Stagirite, la métaphysique ne se résume pas uniquement à une théologie et/ou à une ontologie : elle est à la fois ontologie et théologie.

Dans ce sens, les propos suivants de Jean Tricot (*La Métaphysique*, E1, Note1, p.333.) sont d'un apport remarquable quant à la compréhension de la position d'Aristote :

Elle [la métaphysique<sup>2</sup>] étudie la première espèce d'Être, et, comme cette sorte d'être est le fondement de l'existence et de l'intelligibilité de tous les autres êtres, que cet Être est, d'autre part, le premier terme d'une série qui commande tous les termes subséquents [...], la connaissance que nous en avons entraîne celle de toutes les substances particulières en tant qu'êtres.

L'absolue réalité de son objet, en tant que forme pure éternelle et séparée, échappant à toute relation et, en même temps, fondement de toutes les réalités, fait que cette science soit universelle en même temps que première. Par conséquent, la Métaphysique générale contient en son sein la Théologie ou science de l'Acte pur qui est seul absolument réel, car ne contenant aucune puissance et l'Ontologie comme science de l'Être en tant qu'être, science des étants dans leur permanence d'exister. Une prise en compte de ces deux dimensions nous permet d'embrasser tout ce qui est dans ce que nous pouvons appeler une Métaphysique

---

<sup>2</sup> C'est nous qui ajoutons.

Générale. Celle-ci permet de considérer l'unité de sens derrière la diversité apparente des étants.

Cependant, en est-il de même dans la conception bantoue de l'étude de « l'être-force » telle que présentée par Tempels ?

À la différence de cette pensée aristotélicienne, la métaphysique bantoue telle que théorisée par Tempels est une science une et universelle dont la pertinence se justifie dans et par l'univocité de l'être. Il y a une conception particulière de « l'être » en philosophie bantoue, laquelle conception se justifie par les rapports que les Bantous ont avec la « vie ». Cette vision est centrée sur une seule valeur : la force vitale. Tempels (1945 : 30) soutient qu'« acquérir la vie », « être fortement », « vivre fort ou force vitale », tout concourt au renforcement de la vie du Muntu. Cependant, cette force n'est pas une force matérielle, car

Dans chaque langue bantoue on découvrira facilement des mots ou locutions désignant une force, qui n'est pas exclusivement « corporelle », mais « totalement humaine ». Ils parlent de la force de notre être entier, de toute notre vie. Leurs paroles désignent « l'intégrité » de l'être. (*Id.*)

Telle est l'une des raisons pour lesquelles l'Être s'appréhende dans une métaphysique générale et non à travers une distinction ontologie/théologie qui ne serait pas opérationnelle ici. C'est ainsi qu'il y a une univocité de l'être qui s'appréhende par une métaphysique de l'Être-Un. L'univocité de l'être fait que, d'une certaine manière, tout participe du Tout. Cette conception est si profonde qu'elle a des répercussions sociales en tant qu'elle se fait sentir dans les différents actes de la vie quotidienne. L'Être est inséparable de son univers immédiat ou lointain et qu'il suffit, par exemple, d'atteindre l'intégrité d'un élément pour que les effets se ressentent dans l'ensemble<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> C'est dans cette optique que l'exemple de la fonctionnalité du « *bwanga* » ou « remède magique » est significatif. En effet, au-delà du simple fait de soigner, ce remède magique a pour fonction de rétablir l'ordre. L'action thérapeutique ne s'applique pas spécifiquement au malade ou à la plaie. Selon TEMPELS, « *il n'a pas en premier lieu un effet thérapeutique local, mais il renforce, il augmente directement la force vitale, ou l'être même.* » (*La philosophie bantoue*, p. 31) C'est ainsi que le malade est celui dont la force vitale est affaiblie et dont on doit renforcer l'énergie

De cette approche de la vitalité découle la conception ontologique de « l'être », la philosophie bantoue. Tempels (1945 : 33) radicalise cette position lorsqu'il souligne que « tout l'effort des Bantous est orienté vers la puissance vitale. La notion fondamentale de leur conception de l'être est le concept de force ». Par conséquent, dire que « l'être est force », c'est soutenir que la force n'est pas un simple attribut de l'être, mais qu'elle est l'essence constitutive de l'être ; la force est l'essence de l'être en soi. C'est par la considération de la force que la métaphysique générale bantoue s'inscrit dans une dynamique de l'être. Il y a une interaction entre les différents êtres. L'idée de « force vitale » ouvre des perspectives quant à concevoir une dynamique de l'être, Dieu étant la force même. Les quiddités (essences) sont définies sur la base d'une hiérarchisation des forces, d'où un décloisonnement qui rend opératoire l'interrelation, leur nécessaire interaction (par exemple, l'interaction est horizontale d'homme à homme et verticale en passant par un autre être pour agir sur ses semblables). L'ontologie des êtres s'appuie sur la variabilité. C'est sur le terrain de la variation que se joue la quiddité. Dès lors, la pensée tempelsienne se démarque ici de la tradition aristotélicienne. En effet, il n'y a pas de discontinuité entre Dieu, l'homme et les choses. L'Être n'est pas, comme chez Aristote, un signifiant (substance) qui renvoie à des signifiés (différentes manifestations). Cependant, une difficulté à laquelle nous faisons face, et qui fait suite à cette distinction conceptuelle, est de savoir si la métaphysique bantoue de l'être aurait une orientation dynamiste.

## **1.2. « Être » et « Être-force », entre conception statique et dynamique**

Les conceptions aristotélicienne et tempelsienne de l'objet de l'Ontologie sont-elles statiques ou dynamiques ? Tempels part du « constat » selon lequel la conception occidentale de l'Être est statique. Dans cette vision occidentale ou classique, l'Être est considéré comme

---

vitale. L'acte par lequel la force vitale est renforcée est en même temps un acte de rétablissement de l'ordre : c'est un acte de restauration.

posé-là dans une plénitude de son entité. En effet, l'Être renferme une substance qui perdure, qui est permanente et qui est posée-là comme existant dans la réalité de sa provenance. Tempels (1945 : 4-a, p. 34) indique que

La pensée occidentale chrétienne, ayant adoptée les formules de la philosophie grecque, et peut-être sous l'influence de celle-ci, définit le plus souvent cette réalité commune à tous les êtres, ou si l'on veut, l'être comme tel : « la réalité qui est », « quelque chose qui existe », « ce qui est ». Sa métaphysique a été basée sur un concept fondamental plutôt statique de l'être.

Dans cette approche de la réalité, l'Être et la force sont disjonctifs. Le rapport se situe dans l'extériorité. La force est quelque attribut que l'Être peut avoir ou ne pas avoir. Autrement dit, la force s'ajoute à l'Être, mais elle ne le constitue absolument pas. Tempels continue en soutenant que « ce concept de l'Être le plus courant dans notre philosophie occidentale est statique en ce sens que la notion de force n'est pas incluse dans la notion première d'Être. » (*Id.*) C'est l'Être qui supporte la force, il en constitue le « support ». La force est, ici, un accident de l'Être.

Or, Aristote considère l'accident comme jouissant d'une existence exclusivement nominale. Ainsi, le Stagirite (*op. cit.*, E, 2, 1026 b 30, p. 338) écrit :

Parmi les êtres, les uns demeurent toujours dans le même état, et sont des êtres nécessaires, non pas de cette nécessité caractérisée par la contrainte, mais bien de celle que nous définissons par l'impossibilité d'être autrement ; les autres êtres, au contraire, ne sont ni nécessairement, ni toujours, mais seulement le plus souvent. C'est là le principe, c'est là la cause de l'être par accident, car tout ce qui n'est ni toujours, ni le plus souvent, nous disons que c'est un accident<sup>4</sup>.

La dernière phrase du propos d'Aristote marque la différence fondamentale entre ce qui est nécessairement et ce qui advient par la contingence. L'accident ne peut pas constituer un objet pour l'activité scientifique. Aristote le range du côté du Non-être en ces termes

---

<sup>4</sup> Exemple : Que l'homme soit blanc, c'est par accident ; que du froid et de la tempête sévissent en pleine canicule, c'est par accident ; que le cuisinier soigne, c'est par accident, car c'est de l'art du médecin de soigner, la santé est l'effet de la médecine.

« l'accident est ainsi manifestement quelque chose de voisin du Non-être. » (Id. b 20, p. 337) Il n'est pas soumis au processus de génération et de corruption auquel les substances sont soumises. Si donc la force ne fait pas partie de « la notion première de l'être », c'est justement parce qu'elle ne participe pas de la définition de l'être, de son essence. Ainsi, dans cette conception, la notion de « force » est dégagée de celle « d'être » et c'est en ce sens que la métaphysique occidentale est particulièrement statique.

Cependant, il en est autrement de la pensée bantoue. La prise en compte de l'approche tempelsienne laisse conclure que la différence est ontologique selon que la force soit attribut ou essence de l'être. L'auteur de *La philosophie bantoue* considère que l'originalité ou la différence de cette philosophie réside dans l'accent qui est mis sur l'aspect dynamique des choses. En effet, la force et l'être sont intimement liés et il n'est pas possible de considérer l'un sans l'autre ou de situer la force en-dehors de l'être. Ne pouvons-nous pas dire que, ici, ce qui est se pose dans la plénitude de sa force ? Parlant des Bantous, Tempels (1945, 4-a, p. 35) indique que « leur notion de l'être est essentiellement dynamique. Ils parlent, vivent et agissent comme si, pour eux, la force était un élément nécessaire de l'être. La notion de force est donc liée essentiellement à toute notion d'être. »

La liaison de l'Être à la force s'inscrit dans la nécessité absolue. Ici, l'être possède la force, il est avec la force. Nous pouvons même dire qu'il y a une « confusion » entre Être et force, voire une diffusion de la force dans l'être. L'Être est la force qui est. D'où « la force est inséparablement liée à l'Être et c'est pourquoi ces deux notions demeurent liées dans leur définition de l'Être » (*ibid.*) L'être ne se conçoit qu'avec et par la force qui, cependant, n'a pas le sens d'« action », mais constitue le principe qui rend l'être possible.

Dans la conception bantoue, à la différence de celle classique, la force n'est pas un simple attribut de l'être. Elle n'est pas à situer sous le registre de l'accidentalité. L'être est nécessairement force et cela, dans l'entièreté de son être. Pour le bantou, dit Tempels :

La force n'est pas un accident, c'est même bien plus qu'un accident nécessaire, c'est l'essence même de l'être en soi. Pour lui la force vitale, c'est l'être même tel qu'il est, dans sa totalité réelle, actuellement réalisée et actuellement capable d'une réalisation plus intense. (*Ibid.*)

La formulation de ces propos manifeste à quel point il est difficile de rendre compte de la conception bantoue dans une autre langue. C'est ce dont témoignerait l'usage des notions comme « accident nécessaire ». Un accident peut-il relever d'une nécessité ? Parler d'accident ne nous éloigne-t-il pas de la nécessité d'une présence effective ?

C'est en inscrivant justement le propos dans la spécificité de la logique du système présenté par Tempels que nous trouvons la justification du fait que si tout ce qui est est par nécessité, l'accident le serait aussi dans le sens de ce qui constitue la quintessence de l'être. L'être est une entité qui se réalise et persévère par cette force qui lui est interne. C'est cette force qui permet à l'être de se réaliser en soi. Par conséquent :

L'être est force, la force est être. Notre notion d'être c'est « ce qui EST », la leur « la force qui EST ». Là où nous pensons le concept « être », eux se servent du concept « force ». Là où nous voyons des êtres concrets, eux voient des forces concrètes. Là où nous dirions que les êtres se distinguent par leur essence ou nature, les Bantous diraient que les forces diffèrent par leur essence ou nature.» (*Ibid.* p. 36)

La symbiose devient absolue et l'unité de l'être avec la force, une harmonie par nécessité.

Le rapport Être et/ou Force s'inscrit dans une inclusion absolue. Souleymane Bachir Diagne (2000 : 46) l'atteste en soulignant que « si l'être est force et puissance plutôt qu'il n'a la puissance, c'est parce que ce qu'il possède ne lui est pas extérieur mais s'incorpore véritablement à ce qu'il est » Ainsi, on peut aller plus loin que Diagne en disant qu'entre la force et l'être, il n'y a pas d'introduction de la première dans la dernière, mais qu'être, c'est être-force. Autrement dit, ce n'est pas que l'être soit d'abord pour s'incorporer ou se faire introduire la force, mais que l'être n'est pensable que parce qu'il est force. Ce ne sont pas deux entités différentes dont la diffusion fait qu'elles en constituent une seule.

Dès lors, faut-il remplacer la notion d' « être » occidentale par celle bantoue d' « être-force » pour marquer la différence entre une conception statique de la métaphysique et celle dynamique que Bachelard n'hésite pas à désigner, si l'on en croit Marcien Towa auteur d'*Essai sur la problématique philosophique en Afrique actuelle*, de « métadynamique » à travers les propos suivants : « [...] Bachelard le trouve « profond » et susceptible de fonder, à côté de la métaphysique sur le mode occidental, une « métadynamique ». » (p. 9-10) Ce qui est plus important pour notre présente analyse est le fait de considérer une métadynamique bantoue en parallèle à la métaphysique occidentale. L'idée de « métadynamique » rend compte du caractère indissociable de l'être et de la force. D'où l'interrogation suivante : sommes-nous en présence d'une conception dynamiste de l'univers ? Il n'y a pas de séparation entre les êtres. Mais est-ce à dire que les êtres ne se distinguent pas les uns des autres ? À supposer que l'être soit animé de force et que la force soit un principe de mouvement permettant les interactions entre les êtres-forces, le caractère dynamique de la pensée bantoue résiderait dans le mouvement par lequel les êtres-forces interagissent.

Cependant, le problème majeur est qu'il ne faut pas tomber dans une interprétation énergétiste de la dynamique des forces. En effet, l'interaction entre les êtres-forces n'est pas contradictoire avec le fait que chaque être-force a sa quiddité identificatrice. C'est la reconnaissance de l'individu en tant qu'être-force-individuel qui rend possible une distinction des êtres-forces. N'est-ce pas dans ce sens que Tempels (1945, 4-a, p. 36) lui-même fait la mise en garde suivante :

[...] il serait abusif de conclure que les Bantous sont « dynamistes » ou « énergétistes », comme si l'univers était animé d'une force universelle, une sorte de puissance magique englobant toute existence, ainsi que semblent le croire certains auteurs lorsqu'ils traitent de « mana », « bwanga », « kanga », « elima » ou « megbe ».

Ce n'est pas que l'univers bantou soit mu par une force universelle qui aurait, par exemple, le même statut que le « feu » héraclitéen. En effet, Héraclite considérait que le monde est en perpétuel changement, en

éternel devenir. Son principe universel, sa substance primordiale était le feu, symbole du flux continu des choses. Il appelle « logos » l'unité ontologique qui contient et transcende toutes les forces opposées qui sont à l'origine des changements dans l'Univers. Tout naît et progresse selon que le feu, éternellement vivant, s'allume ou s'éteint avec mesure. Émile Bréhier (1997 : 51) apporte une précision importante à travers les propos suivants :

Mais le feu n'est plus un de ces grands milieux physiques, comme l'étendu marine ou l'atmosphère génératrice de tempêtes, qui obsédaient l'imagination des Milésiens : c'est plutôt une force incessamment active, un feu « toujours vivant ».» (In, *Histoire de la philosophie I, Antiquité et Moyen Âge*, Paris, Quadrige).

Donc, il y a une force qui oriente, voire qui gouverne la marche de l'univers. Héraclite ne dit-il pas au Fragment 66 qu'« en s'avancant le feu jugera et condamnera toutes choses » pour signifier que rien n'échappe à la permanence du feu ? (Traduction de Léon Robin).

Cependant, dans l'univers bantou la force, par l'interaction qu'elle suscite, ne gouverne pas et n'oriente pas un processus. Elle s'incarne dans chaque être particulier et c'est dans leurs interactions rendues possibles par la dynamique des forces que les êtres-forces assurent l'harmonie dans l'univers. En philosophie bantoue, la force vitale est une force essentiellement en mouvement, mais avec la particularité qu'elle n'est pas une animation ou un principe d'animation de la nature. Elle est plutôt une manière de lire les êtres-forces dans la nature, dans leur ordre qui n'est pas mystique mais ontologique. C'est ainsi que penser l'être, c'est le concevoir avec la force. Tempels (1945 : 173) souligne cet aspect lorsqu'il affirme que « la force ontologique y est présente par la nature même de l'être, par la création ; un être EST FORCE ou ce n'est pas un être ». Dès lors, l'ontologie bantoue n'est pas une dynamique énergétiste. L'être-qui-a-la-force n'est pas nécessairement en mouvement bien que possédant le principe du devenir. Par conséquent, une position dogmatique ne peut être soutenue sur l'aspect dynamique de l'ontologie bantoue. Mais cette conception de l'être-force est-elle partagée par

d'autres philosophes qui se sont investis dans l'analyse de la notion d'être chez les Bantou ?

## **2. Alexis Kagamé et la question de l'objet de l'ontologie : rupture et/ou continuité ?**

La lecture de *La philosophie bantoue* de Placide Tempels et sa formation en philosophie classique inscrivent l'œuvre philosophique d'Alexis Kagamé dans une ambivalence entre l'initiation au mode de pensée occidental et l'héritage d'une culture Bantu-rwandaise. En intitulant la Thèse de Doctorat en Philosophie qu'il a soutenue le 20 Juin 1955 à l'Université Pontificale Grégorienne de Rome « La philosophie Bantu-rwandaise de l'Être », Alexis Kagamé inscrit déjà « l'Être » dans la diversité d'approche. L'objectif de ce travail scientifique était de rendre compte de la conception bantu-rwandaise de « l'Être » à partir d'un travail de recherche effectué par un « autochtone » nanti de culture occidentale. Cela lui a permis d'identifier simultanément trois enjeux philosophiques : vérifier les thèses de Tempels, afin de les confirmer ou de les infirmer ; confronter la conception bantu-rwandaise à l'unité de mesure (repère) qu'est la philosophie classique (notamment celle d'Aristote) et dégager l'originalité de la conception bantu-rwandaise de « l'Être » (en prenant conscience des différents travaux de l'ethnologie en vue d'en extraire la substance philosophique).

Pour ce faire, Kagamé fonde son projet sur l'analyse des documents institutionnalisés ; la langue étant la meilleure formulation, la plus explicite de la philosophie. Kagamé (1956, III, p. 79) considère la philosophie dans son universalité en tant qu'expression des principes derniers de l'Être, mais applicable aux réalités des différents univers lorsqu'il souligne que

Chaque culture doit avoir un système régional de son expression philosophique ; mais ce système est appliqué à un problème universel, qui ne se limite pas à telle culture, ou à telle autre en particulier, mais s'étend à tout ce qui est homme, ou être doué de l'intelligence ».

Il existe donc une dialectique de l'universel et du particulier. Le travail d'analyse du sens de l'Être a un double point de départ : la

structure de l' « idée » (sa formulation) dans la Métaphysique d'Aristote et la structure linguistique du mot rwandais censé être en rapport avec l'idée. Quelle est l'originalité de l'approche de Kagamé ?

### **2.1. La linguistique bāntu-rwandaise et le projet de dévoilement du sens de l'objet de l'ontologie dans la réforme conceptuelle proposée par Alexis Kagamé**

La linguistique comme science du langage, étude du système de communication et des significations des mots et des rapports signifiant/signifié, joue un rôle important dans l'analyse du sens de l'objet de l'ontologie dans la philosophie bāntu-rwandaise. Kagamé (1956, II, 1-b, p.38) s'intéresse à l'examen de « la structure du mot, en tant que structure » et non à « s'occuper de sa signification ultérieure dans la proposition ». C'est dire que son activité scientifique se différencie de celle du linguiste qui s'occupe de la signification du mot inscrit dans un projet de communication. C'est ainsi qu'il prend en compte des éléments de linguistique et non les fonctions de la langue. Selon Kagamé, l'analyse de Tempels a porté sur un seul groupe à savoir les Kinyarwanda Baluba du Kassaï. Il considère donc que le résultat du travail de Tempels est la vision baluba de l'Être et non celle bantoue. Pour Kagamé, en revanche, il faut étudier plusieurs structures linguistiques pour pouvoir donner un point de vue bāntu et non partir d'une langue pour faire abstraction de l'ensemble. Selon Kagamé, la source la plus importante de son analyse est la linguistique<sup>5</sup>. Ce travail

---

<sup>5</sup> Contrairement aux peuples à tradition d'écriture qui ont des bibliothèques pour sauvegarder leur mémoire collective, dans un peuple à tradition orale, la langue est le réceptacle de la pensée, de la vision du monde. S'agissant des rapports de l'oralité à la conservation de la pensée, l'auteur de *La philosophie Bāntu-rwandaise de l'Être* soutient la position suivante :

« Chaque terme renferme une signification précise » et « l'étendue des connaissances ayant trait à la linguistique peut, en conséquence, combler entièrement la lacune que constitue l'absence de bibliothèques. » (1956, I, p. 22.)

L'interrogation de 180 langues et dialectes et la consultation de 480 monographies lui permettent de s'assurer de la validité de ses conclusions. L'analyse d'Alexis Kagamé débouche sur une différence importante avec les conclusions de Tempels. Mais cela relève surtout de la méthode qu'il a utilisée et qu'il présente comme suit :

d'analyse et de conceptualisation le conduit sur ce que nous appelons le terrain de la différence philosophique dans la recherche du sens de l'Être. L'analyse linguistique débouche sur une différenciation des conclusions, mais aussi et avant tout sur l'approche conceptuelle qui est signe de rupture par rapport aux autres approches.

Dès lors, la reconsidération conceptuelle ou réforme conceptuelle s'impose pour la prise de conscience notamment des limites de la philosophie bantoue de Tempels par rapport à l'approche de la question de l'Être. C'est ainsi que la différence fondamentale se joue sur le champ ontologique. Qu'en est-il de la réforme conceptuelle d'Alexis Kagamé ?

La réforme ou reconsidération conceptuelle s'appuie sur le concept central de l'ontologie bāntu, car Kagamé se heurte à une difficulté majeure à savoir l'impossibilité lexicale d'isoler, dans les langues bāntu, une catégorie que l'on peut appeler Être. L'Être, en général, n'existe pas comme catégorie opérationnelle chez les Bāntu. L'interrogation des langues fournit un aspect d'une grande importance philosophique. En effet, la diversité des langues laisse une constante qu'est le radical (NTU) applicable, de façon générique, à tout ce qui est catégorisable. C'est dans ce sens que Djibril Samb (2010 : 136) appréhende le terme à travers les propos suivants :

---

« - prendre une zone culturelle déterminée et en identifier les éléments philosophiques incarnés dans la langue et dans les institutions, dans les contes, récits et dans les proverbes, en évitant leur aspect qui relève de l'Ethnologie.

- Étendre ensuite ces recherches sur toute l'aire bāntu, dans le but de vérifier si les mêmes éléments s'y trouvent ou non. La conclusion serait qu'on pourra alors reconnaître l'absence d'une Philosophie bāntu, ou affirmer son existence réelle. » (1976 : 7) Telle est un témoignage du souci de scientificité qui anime Kagamé. C'est la rencontre d'un *objet* et d'une *méthode* qui fait d'une activité intellectuelle, une discipline scientifique. Toutefois, la méthode kagaméenne n'est complète que si nous prenons en compte l'aspect si important de l'usage qu'il fait de la philosophie classique et sur lequel revient Kama qui, répondant à une question de Gama sur ce sujet, souligne qu' « un effort constant s'impose cependant à tout chercheur objectif ; à savoir celui de ne pas confondre ce cadre inspirateur avec le but à atteindre. Il ne servirait à rien d'adapter à la culture bāntu les données des traités classiques. Il faut donc reconnaître le rôle de la philosophie classique, mais s'en servir comme d'un instrument pour atteindre un but différent. » (1956, I, B, p. 8).

Tout ce qui est concevable ou exprimable est dit ntu, car il est quelque chose, quelque chose en tant que conçu ou concevable, quelque chose en tant qu'exprimé, quelque chose en tant qu'existant ou possiblement existant.»

Notons que le concevable, l'exprimable, l'existant ou le possiblement existant ne sont effectifs que parce que catégorisables. L'Être n'existe que déterminé. Le radical (ntu) n'a aucune signification en soi. Le radical des langues bāntu n'a aucune signification en dehors de sa préfixation déterminative.<sup>6</sup>L'être tout court, l'Être en soi, n'existant pas chez les bāntu, l'Être en tant qu'être ne se conçoit absolument pas et, du coup, l'Ontologie devient la science de l'« Existant ». Ainsi s'établit une différence fondamentale dans le changement d'optique quant à l'objet de l'Ontologie entre Kagamé, Tempels et Aristote. Ce changement est philosophiquement opératoire dans la mesure où il coïncide avec une différenciation des modes d'appréhension des notions d'« être », « d'être-force » et « d'« existant ». Mais qu'est-ce que l'Existant et quelles sont ses spécificités comme objet de l'ontologie ?

## 2.2. Le sens du concept opératoire d'« Existant » chez Alexis Kagamé

Faire de l'« existant » un concept opératoire dans l'Ontologie bāntu, c'est manifester un autre éloignement doctrinal. Il n'y a pas généralisation mais l'Être existe en-tant-que-quelque-chose. Il est donc

---

<sup>6</sup> Si en français « incomplet » est la combinaison du radical « complet » au déterminatif « in » pour nommer « ce qui n'est pas complet » ; dans les langues bāntu, au contraire « le Classificatif est posé-là en vue de déterminer la signification du mot ; lorsqu'il en est séparé, la racine n'a plus qu'un sens générique, indéterminé. Il s'ensuit, en conséquence que le Classificatif n'est pas un préfixe, mais un élément d'une nature différente. » (1976, p. 69) Ici, le radical a besoin d'être préfixé déterminativement pour avoir un sens précis. C'est ainsi que, par exemple, « ubuntu » (libéralité) s'obtient par la préfixation de NTU par « UBU ». Ainsi que le souligne Kagamé « le radical joue le rôle de l'élément générique et ne présente que la notion indéterminé. » (1956, II, 11a p. 46) Le concept d'« Être » de la philosophie classique a, dans la terminologie bāntu, le sens de « un quelque chose » que le déterminatif a pour rôle de spécifier. Kagamé indique que dans les langues bāntu, ce qui est toujours quelque chose est situé dans et/ou par rapport à quelque chose.

Existant. L'Existant est la catégorie fonctionnelle de l'Ontologie bāntu-rwandaise. En ce sens, A. Kagamé fait la précision suivante :

L'existant que nous venons d'analyser dans les catégories est ce qui est ou peut être réalisé dans la nature. Le réalisable dans la nature est encore certes au degré des essences, mais il est envisagé au degré des existants en tant qu'il y est réalisable (1976, V, « l'Ontologie bāntu », 5, 97, p. 126).

Si le réalisable est de l'ordre des essences, c'est parce qu'il n'est pas encore un être-là concret jouissant d'une plénitude d'exister. C'est dans sa réalisation qu'il devient une entité complète, un existant. Le concept « d'existant renferme à la fois l'essence et l'être phénoménal, l'étant aussi bien dans son essence que dans sa manifestation concrète. À en croire Djibril Samb (2010 : 81) « dans la notion d'existant, coexistent un sens abstrait, qui fait signe à l'essence, et un sens concret, qui renvoie à l'exister phénoménal ». Cette différence terminologique se justifie par le fait que la notion de (ntu) est un infinitif pris substantivement.

La remarque suivante d'Alexis Kagamé (1976, V, 97, p. 126) renforce l'idée de ce choix :

Dans la Philosophie euroéo-américaine, en effet, être est synonyme de exister, et l'étant celui de l'existant. Or il n'en est pas de même en Philosophie bāntu. Ici le verbe être ne joue que le rôle de copula et doit en conséquence s'accompagner d'un attribut ou d'un complément circonstanciel de lieu.

L'Être de la Philosophie bāntu n'est que s'il est spécifié de manière spatio-temporelle, de manière chronotopique. Il est toujours dans une détermination et dans des circonstances ; il est donc un existant et l'existant est défini comme « ce qui est réalisé dans la nature et ce qui peut l'être, chacun dans son ordre, soit en lui-même (substance), soit par adhésion à la substance (accidentalité) et intemporellement [...] » (1976, V, I, 87, p.117). Nous remarquons ainsi que chez Tempels l'accident est intégré comme objet d'étude de l'ontologie. C'est l'accident qui vient spécifier l'existant en participant à son individualisation en ce sens qu'il fait parler de celui-ci d'une autre manière que celle dont la philosophie occidentale, notamment celle aristotélicienne, parle de l'être. L'existant de l'ontologie bāntu-rwandaise se réalise nécessairement. Il est question

de l'existant réel, mais sous son aspect immatériel. L'Existant trouve son parallèle dans l'étant de la philosophie classique pour rendre compte du caractère philosophique si important que l'être-là de la chose ne s'appréhende pas uniquement dans sa concrétisation, mais que le réalisable, c'est-à-dire l'esprit de la chose, est pris en compte. Ce qui fait de la métaphysique bāntu-rwandaise une ontologie de l'Existant. Tout comme l'être chez Aristote, l'existant se conçoit à travers différentes catégories.

Dans son approche de la philosophie Bāntu-rwandaise, Alexis Kagamé se sert de la table des catégories de l'Être chez Aristote comme d'un paradigme, d'un modèle pour rendre compte des catégories bantu-rwandaises. Mais l'idée de modèle n'a pas ici le sens de reproduction par imitation. La catégorisation de l'Être chez Aristote lui sert de repère et lui permet d'établir la classification des catégories de l'existant dans leur parallélisme avec celles d'Aristote. La substance aristotélicienne correspond aux catégories bantu-rwandaises Umuntu (existant qui a l'intelligence) et Ikintu (existant qui n'a pas l'intelligence : existant sensitif, existant assimilatif, existant figé). La catégorie ahantu renferme les notions de lieu et de temps. C'est l'existant localisateur. En effet, une fois repérée par individuation, l'entité réalisée en-tel-point-espace-instant devient un existant unique [...]. » (Kagamé, 1976, VII, 147, p. 169.) La catégorie Ukuntu signifie l'existant modal et elle correspond aux sept catégories aristotéliciennes : quantité, qualité, relation, action, passion, position et possession.

Cependant, il faut remarquer qu'au plan formel, là où Aristote considère dix catégories de l'être, Alexis Kagamé subdivise les catégories de l'existant en quatre. Il est aussi à signaler qu'à la différence de Tempels, il n'y a pas un sens univoque de l'existant chez Kagamé et c'est l'accident qui spécifie ntu pour en faire un existant. Par conséquent, l'investigation scientifique d'Alexis Kagamé s'effectue sous le mode d'une rupture dans la continuité avec les pensées tempelsienne et aristotélicienne. N'est-ce pas ce qui fait écrire à Souleymane Bachir Diagne (2013 : 37) qu'« à bien des égards, le philosophe africain se dit contre ce nationalisme ontologique d'Aristote dont, plus de deux ans

avant Émile Benveniste, Alexis Kagamé a montré ce qu'elle devait à la grammaire grecque » ? Cela, pour préciser qu'il urge de décoloniser le contenu des sciences en les inscrivant dans la diversité tout en gardant les fondamentaux et les principes de leur élaboration en tant que ces derniers s'inscrivent dans l'universalité.

## CONCLUSION

Nous avons essayé de montrer que toute réflexion ontologique ne débouche pas nécessairement sur les mêmes résultats et sur les mêmes catégories établies par l'ontologie occidentale. Néanmoins, il est question de partir des schèmes de pensée effectifs dans cet espace théorique et pratique, mais en tant qu'ils soient considérés comme un paradigme, un repère dont le penseur se sert pour aboutir à des résultats qui inscrivent la pensée dans la diversité.

Il est, aussi, d'une grande portée de signaler que l'usage de certaines notions dont celles de « convergence » et de « concordance » ne serait pas conforme aux enjeux de la philosophie comparative. Il serait recommandé de faire usage de notions comme celle de « parallélisme » pour rendre compte de l'idée de « repère ». Par conséquent, si l'usage du concept d'« identité » risque d'enfermer les différentes approches de l'objet de l'Ontologie, chacun dans ses spécificités, et si la fonctionnalité du concept de « différence » entraîne le cloisonnement entre ses différentes appréhensions, l'usage du concept de « diversité » devient plus pertinent pour inscrire l'objet de l'ontologie dans la philosophie comparative.

L'analyse de la notion « d'être » nous impose la position théorique consistant à l'inscrire dans la diversité pour en appréhender toutes les dimensions. C'est ainsi que la philosophie comparative opère une rupture majeure au sein de l'activité philosophique. Cette rupture s'effectue sous le mode de la déconstruction des thèses et des arguments qui ont plaidé dans le sens d'un monopole occidental de la philosophie. S'agissant de l'objet de l'ontologie, notre approche a montré que la linguistique est une entrée pertinente pour l'identification des enjeux

philosophiques des différentes conceptions à partir des langues qui leur servent de support. Des conceptions classiques au non aristotélisme d'Alexis Kagamé, en passant par la démarche non aristotélienne de Tempels, l'objet de l'ontologie est passé de « l'être » à « l'être-force » puis à « l'existant ». Ce qui s'est effectué en grande partie grâce à l'impact de la langue, à son influence sur la conception du monde. Les diverses manières de concevoir l'objet de l'ontologie dans la philosophie comparative montrent que la philosophie, en plus de s'enrichir de l'apport de la linguistique, est en même temps linguistique, car elle ne peut être déconnectée des langues.

#### ÉLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

ARISTOTE (1966), *La Métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, VRIN.

AUBENQUE, Pierre (1994), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.

BA, Cheikh Moctar (2007a), *Étude comparative entre les cosmogonies grecques et africaines*, Paris, L'Harmatta.

BA, cheikh Moctar (2007b), « Le Noun pharaonique et l' « être-là » chez Sartre et Heidegger », in *Revue ANKH* n° 16, Paris, KHEPERA, pp. 109-117.

BA, Cheikh Moctar (2013), « L'être et le devenir dans l'ontologie comparée », in *Éthiopiennes* n°91, pp. 251-269.

BURNET, John (1914) *Early Greek Philosophy*; Édition Française par REYMOND, A. (1919), *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris, Payot.

DIAGNE, Souleymane Bachir (2013), *L'encre des avants, réflexions sur la philosophie en Afrique*, Paris, Présence Africaine.

DIAGNE, Souleymane Bachir (2000), « Revisiter « La Philosophie bantoue » L'idée d'une grammaire philosophique », in *LE DOSSIER* n°77 « Philosophie et politique en Afrique, Politique africaine ».

HEIDEGGER, Martin (1964), *Être et Temps*, Édition en français Paris, Gallimard, Traduction par Emmanuel MARTINEAU, in [www.fichier-pdf.fr/2011/08/21/etre-et-temps](http://www.fichier-pdf.fr/2011/08/21/etre-et-temps).

KAGAMÉ, Alexis, *La philosophie bāntu-rwandaise de l'être* (1956), Bruxelles, 1956.

- *La philosophie bāntu comparée* (1976), Paris, Présence Africaine.

NDAW, Alassane (1983), *La Pensée Africaine, recherches sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Éditions Africaines.

SAMB, Djibril (2010), *Le vocabulaire des philosophes africains*, Paris, L'Harmattan.

SMET A. J. (1980), *Histoire de la philosophie africaine contemporaine*, Kinshasa, Collect. Cours et Documents, n° 05.

TEMPELS, R. P. Placide (1945), *La philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine.

**DE LA PROJECTION HUMANISTE DU MÊME DANS L'AUTRE  
EN AFRIQUE TRADITIONNELLE À LA DÉSINTEGRATION  
DES MODALITÉS RELATIONNELLES DANS LES SOCIÉTÉS  
MODERNES**

Frédéric Nenkam MOTSEBOHO et Eugène Gabin NGUEFACK\*

INTRODUCTION

Le système axiologique négro-africain promu par les premiers penseurs de l'Égypte pharaonique était loin de faire de l'individu un atome libre, déconnecté aussi bien du milieu naturel que de ses partenaires sociaux. Son monisme vitaliste, voire finaliste au fondement duquel se trouve la « maât »<sup>1</sup> consolidait non seulement la solidarité de

---

\* Université de Dschang-Cameroun

<sup>1</sup> Dans l'Égypte pharaonique, la Maât où le maâtisme désigne, l'ordre juste du monde, l'équilibre cosmique au nom duquel tous les éléments du cosmos devraient tenir de façon synchronique. Le maâtisme est alors au cœur de la compréhension de la civilisation égyptienne tout entière, et elle est le fondement de sa longévité. Elle est liée à (et confondue avec) l'éthique (incluant la justice, la vérité), à l'ordre universel (l'ordre cosmique, l'ordre social, l'ordre politique) et à l'intégration sociale basée sur la communication et la confiance. La Maât est une entité symbolisant la norme universelle : l'équilibre établi par le Créateur, la justice qui permet d'agir selon le droit, l'ordre qui fait conformer les actes de chacun aux lois, la vérité, la droiture et la confiance. La Maât est donc un principe cosmique qui se veut anthropomorphe, comme la plupart des concepts abstraits personnifiés : c'est une femme, en général assise sur ses talons, ou debout. Elle est la plupart du temps vêtue de la longue robe collante des déesses et porte leurs bijoux habituels. La Maât prête aux autres dieux certaines de ses qualités, mais ne leur prête pas son aspect et ne prend pas non plus l'apparence d'autres divinités. Son attribut est la plume-nom (la même est portée par **Shou**). Elle tient souvent le signe de vie. L'élément de Maât est l'air et la couleur de sa peau est ocre jaune. La Maât est d'abord de dimension divine : elle est la mère de **Ré**

destin entre l'homme et les autres éléments de la biosphère, mais aussi et surtout la justice et l'équité entre l'individu et le groupe auquel il appartenait. Mais à la suite du développement fulgurant de l'esprit positiviste au lendemain de la Modernité, le délitement du tissu social et la distinction oppositive établie entre « l'individu-sujet » et la « nature-objet » portent un coup dur à l'idée de solidarité qui devrait, en principe, constituer l'épine dorsale de tout projet de société politiquement et éthiquement viable. Dans un tel contexte, comment résoudre le problème de la crise de l'altérité à partir de l'éthique communicationnelle d'inspiration habermassienne ? Telle est la principale équation éthique de cette réflexion pour la résolution de laquelle nous passerons en revue, tour à tour, l'idéal de solidarité inhérente au système axiologique négro-africain, puis le contraste entre ce système et le modèle positiviste et individualiste moderne, que nous essayons, à notre tour, de surmonter à partir de l'« éthique de la discussion » de Jürgen Habermas.

## 1. L'ONTOLOGIE MONISTE DE L'AFRIQUE TRADITIONNELLE OU LA PROJECTION DU MÊME DANS L'AUTRE

Dès les tous premiers moments de la formation de l'éthique africaine de la vie en Egypte antique, le souci d'harmonie entre les hommes eux-mêmes, puis dans leur rapport à la nature et à Dieu prévaut. Pour s'en rendre compte, il suffit de s'intéresser de près à la maât égyptienne.

Cet ordre téonomique que l'on rencontre principalement dans les cosmogonies héliopolitaines, désigne un principe cosmique, symbole de la justice et de l'équité. Dans *L'Idée d'une philosophie négro-africaine*,

---

dont elle est aussi la fille et l'épouse, elle est aussi la sœur mystique du pharaon, elle assure l'équilibre cosmique et c'est donc grâce à elle que le monde fonctionne de façon harmonieuse. Elle est également la lumière que Rê apporte au monde. De ce fait, elle est fondamentalement liée à l'institution pharaonique, le premier devoir du pharaon étant de faire respecter la loi de Maât dans toute l'Égypte. C'est pourquoi, sur les murs des temples, le pharaon est représenté faisant l'offrande de Maât à une divinité : c'est dire que, dans ses actes, il se conforme aux exigences de la déesse.

Marcien Towa définit la maât comme l'ordre cosmique, social et intérieur<sup>2</sup>, sorte de rationalité de la norme suprême du comportement. Au plan physique, elle renvoie à l'exactitude, la mesure correcte. Au plan physique et social, elle correspond à la justice et à l'équité. Inscrit dans l'ordre naturel lui-même, le maâtisme permet à l'Africain traditionnel de prendre acte de ce que l'individu doit à toute la communauté humaine et à l'univers tout entier. Ce principe stipule surtout que l'individu ne naît pas d'abord pour lui-même, mais pour les autres et pour la nature. La vertu cardinale inhérente au maâtisme dans les premiers moments de l'éthique africaine traditionnelle est donc la solidarité. Une solidarité qui déborde du strict cadre social, pour s'étendre à la nature et à tout ce qui est. C'est ce que souligne Kange Ewane en ces termes :

L'environnement, c'est aussi les éléments des deux ordres visible et INVISIBLE d'une part les règnes minéral, végétal et animal, de l'autre ceux des ancêtres, des génies et des esprits. Ici aussi, le MAATISME exige de l'homme une recherche permanente d'équilibre et l'harmonie. L'accomplissement de rites périodiques en des temps donnés, en des heures précises et en des endroits déterminés concourt à satisfaire à cette exigence : maintenir l'équilibre et l'harmonie avec tous les éléments de l'environnement<sup>3</sup>.

Ceci revient à dire qu'à travers le maâtisme, les Africains traditionnels ont su bâtir un art de vivre en harmonie et en communion avec tout l'univers. Aussi ont-ils, à travers ce principe cosmique, fait de la quête permanente de la justice, de l'équité et de la solidarité, en tant qu'équilibre et harmonie en soi et autour de soi, leur leitmotiv. L'expression la plus significative d'une telle solidarité intra et extra sociétale issue de la Maât des Egyptiens antique est la balance dont l'un des plateaux porte une plume d'oiseau et l'autre le cœur de l'homme. L'équilibre recherché entre le poids léger de cette plume et le cœur, plus

---

<sup>2</sup> Marcien Towa, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979, p. 29.

<sup>3</sup> Kange, Ewane, « Religions africaines et écologie » in Kä Mana & Jean Blaise Kenmogne (Dir), *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Actes du Colloque International organisé par le CIPCRE à Batié-Cameroun du 10 au 17 juin 1996, Yaoundé, CLE, 1997, p. 127.

lourd, dit tout sur la profondeur établie par ces premiers penseurs entre les différents êtres vivants, laquelle repose, par ailleurs, sur un monisme ontologique à la fois spiritualiste et matérialiste.

La distinction oppositive entre le sujet et l'objet, entre le même et l'autre, voire entre l'homme et Dieu, est une philosophie importée en terre africaine. Ce que l'Africain traditionnel connaît et reconnaît, c'est qu'une source unique de vie anime les éléments de tous les ordres : astral, minéral, végétal, animal, l'homme inclus. C'est cette existence de l'Africain traditionnel, en tant qu'elle se trouve inscrite dans un système de cercle concentrique, s'enchevêtrant les uns dans les autres, le tout autour d'un foyer unique d'énergie, que nous convenons d'appeler, avec Kange Ewane, l'endocentrisme. Il s'agit d'un mode de vie qui peut être schématisé à travers un diagramme, au centre duquel se trouve Dieu, foyer unique émetteur d'énergie, qui innerve l'ordre des esprits, les génies, les ancêtres, l'homme spirituel et physique, l'ordre animal, l'ordre végétal et l'ordre minéral.

On l'aura compris, au centre de la vision endocentrique du monde de l'Africain traditionnel se trouve une forme de panvitalisme ; tous les éléments du cosmos négro-africain ont la vie en partage, des hommes aux astres et aux pierres, en passant par les végétaux. C'est donc à juste titre que Kange Ewane estime que le fondement de la vie de l'Africain traditionnel est la co-participation à la vie avec » tout l'ordre créé<sup>4</sup>. L'animisme, le fétichisme, l'ancestrisme et l'anthropomorphisme ne sont que les différentes expressions de ce panvitalisme négro-africain, lequel assure la continuité et l'harmonie entre la trilogie dieu-homme-nature. C'est cette continuité et cet équilibre entre toutes les composantes sociales et cosmiques dans l'Afrique traditionnelle, que nous avons appelé avec Kange Ewane la « concaténation » qu'il définit comme l'enchaînement logique et évident des éléments, enchaînement qui manifeste la parenté réelle de ces éléments<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup>*Id., ibid.*, p. 123.

<sup>5</sup>*Id., ibid.*, p. 125.

En somme, l'Africain traditionnel se rapporte à l'autre, c'est-à-dire à la nature et à Dieu, moins par la différence que par la ressemblance. Il se reconnaît en tout ce qui l'entoure et est partout chez lui. C'est ce qui explique l'élan spontané de solidarité qui, selon nous, constitue l'épine dorsale de l'organisation et du fonctionnement des sociétés africaines traditionnelles que sape allègrement la configuration occidentale moderne du tissu social.

## 2. DYNAMISME DES STRUCTURES RELATIONNELLES DANS LES SOCIÉTÉS MODERNES

Les relations intersubjectives dans nos sociétés modernes se déclinent sous une base séculière et positiviste, signe des temps. C'est dans cette mouvance qu'il faut comprendre la désacralisation des liens sociaux dans la dynamique relationnelle. L'idée de lien sacré que désapprouve la pensée intersubjective moderne s'inspire des tendances positivistes qui visent à concilier les principes de la rationalité scientifique avec la cohabitation inter personnelle, d'une part, et dans la relation qui unit l'homme à la nature et à Dieu, d'autre part. La coexistence devient, de ce fait, l'affaire, non pas des âmes sœurs, mais, plutôt des corps-objets frères. Ainsi, l'enfermement moniste dont l'individu moderne fait montre part d'une exigence de différenciation pour aboutir à une philosophie autosuffisante essentiellement profane, et ce, par le truchement d'un procédé intégriste et protectionniste, qui pose l'affirmation de soi accompagnée de la négation de l'autre<sup>6</sup> comme modalité existentielle paradigmatique. Le Moi, dans la modernité, vit comme un Cloporte<sup>7</sup>. C'est dire qu'il s'est replié sur lui-même. Proche de l'Ermite, l'individu moderne préfère vivre en solitaire. A la manière d'un anachorète qui, en temps de recueillement intense, se retire dans le

---

<sup>6</sup> Eboussi-Boulaga, Fabien, *La crise du Muntu*, « Authenticité africaine et philosophie », Paris, Présence Africaine, 1977, p.69.

<sup>7</sup> Le Cloporte est un crustacé isopode terrestre vivant dans les lieux humides et sombres, sous les pierres. Il se caractérise essentiellement par sa tendance à s'isoler.

désert pour mieux méditer et prier, l'individu moderne se coupe du contexte relationnel pour exister pleinement.

La configuration psycho-sociologique du même le prédispose à une existence moniste qui réprouve toute collaboration pacifique et conviviale avec l'autre : « je baserai donc ma cause sur Moi », martèle l'Unique stirnérien : [...] « je suis la négation de tout le reste, je suis pour moi tout, je suis l'Unique<sup>8</sup> ». Ces complexes solipsistes éminemment présomptueux de la conscience individuelle sont le témoignage d'une intolérance sociale et d'un fondamentalisme socio-anthropologique qui consiste, pour le même, à refuser de s'accommoder avec l'autre. L'inclusion du Moi dans la dynamique existentielle suppose, à en croire l'individu moderne, l'exclusion de toute présence collatérale. Tout se passe comme si l'émergence philosophique du sujet est conditionnée par sa clôture narcissique. Le Même, dans cette logique, ne s'accommode que fort mal avec l'Autre qui est perçu comme présence conflictogène.

La nature des rapports, dans cet ordre d'idées, entre l'individu et les autres entités sociales, est envisagée sous une exigence de différenciation antipathique : en face de moi, pense l'Unique stirnérien, [...], le peuple n'est qu'une puissance fortuite ; c'est une force de la nature, un ennemi que je dois vaincre<sup>9</sup>. Le problème intersubjectif que suscite le refus délibéré de coopérer est celui d'une existence solipsiste, caractéristique du monisme sociologique des sociétés modernes, qui suppose une déconnexion des individus du reste du monde, en les dépouillant de leur dimension collaboratrice et coopératrice. « Je me tiens pour Unique<sup>10</sup> », martèle Max Stirner, pour affirmer son désaveu de toute rationalité coopérative, propre de l'individualisme moderne. Décidément, le sujet, dans son unicité socio-anthropologique, est obstinément enfermé dans sa clôture égologique, ceci consécutivement à

---

<sup>8</sup> Stirner (Max), *L'Unique et sa propriété (1845)*, Traduit de l'Allemand par Robert L. Reclaire, Paris, Palais-Royal, 1889, p.9.

<sup>9</sup> *Id., ibid*, p. 270.

<sup>10</sup> *Id., ibid*, p.165.

sa culture altérophobique. Fort de ce qui précède, l'irruption de l'autre est celle des forces de destruction « [...] Elles proviennent du dehors, [or avec le sujet moderne], le dehors, c'est la mort [...] ». L'autre est le fantôme déchainé du royaume des ombres maléfiques, vivante incarnation de la mort. De fait, il pille, tue, et assassine<sup>11</sup> sans état d'âme, l'unicité des individus.

L'étanchéité des frontières, que le sujet moderne, qui brille par la rupture du dialogue entre sa stricte singularité et le monde extérieur, est symptomatique de son solipsisme qui se caractérise par la phobie de l'altérité. Cette attitude existentielle a pour conséquence la sociologie de l'exclusion et l'anthropologie de la négation de l'autre,<sup>12</sup> ce qui pose inéluctablement le problème de l'antipathie et de la misanthropie des sociétés modernes fortement individualistes.

Tout laisse à penser que la modernité serait victime d'une pathologie psychologique qu'on pourrait appeler avec Radu Clit le narcissisme primaire<sup>13</sup>. D'après ce psychologue clinicien, docteur en psychanalyse, le narcissisme primaire est [...] Désir de l'Un, aspiration à une totalité auto-suffisante [...]<sup>14</sup>. L'aspiration à une totalité auto-suffisante dont parle cet auteur décrit fidèlement les présomptions narcissiques du moi, au sens de la modernité ambiante.

L'individu moderne, fortement attaché à l'esprit du capitalisme n'est pas intégrateur, surtout lorsqu'on sait qu'il est exclusif dans ses pensées et dans son existence : notre faiblesse, dit Max Stirner, n'est pas d'être opposés aux autres, mais bien de ne pas leur être radicalement opposés, c'est-à-dire de ne pas en être totalement distincts, ou encore de

---

<sup>11</sup> Eboussi-Boulaga (Fabien), *La crise du muntu*, « authenticité africaine et philosophie », *op.cit*, p.69.

<sup>12</sup> Ayissi, Lucien, « Cogito et altérité chez René Descartes » *op. cit.*, p. 24.

<sup>13</sup> Clit, Radu, *Cadre totalitaire et fonctionnement narcissique*, « effets psychiques collectifs et individuels du pouvoir d'état communiste est-européen », Paris, l'Harmattan, 2001, p.194, 311 pages.

<sup>14</sup> *Ibid.*

chercher un « trait d'union », un lien, et de faire de ce trait d'union notre idéal<sup>15</sup>.

La vision autistique du monde moderne se veut antinomique à la rationalité coopératiste qui caractérise notre contemporanéité, surtout lorsqu'on sait qu'aujourd'hui, chacun est pour soi-même le prochain<sup>16</sup>. C'est l'extension du narcissisme à l'échelle du collectif qui apparaît en filigrane dans cette démarche. Le narcissisme [étant la] conséquence et [la] manifestation miniaturisées du procès de personnalisation, symbole du passage de l'individualisme « limité » à l'individualisme « total », symbole de la deuxième révolution individualiste<sup>17</sup>. La collectivité est prise en otage par l'ipséité narcissico-altéricide dans le déploiement sociologique et politique propre aux particularismes procéduraux des dynamiques relationnelles actuelles.

Les modalités structurelles et existentielles du sujet moderne sont fondamentalement antipathiques. Dire « bonjour » à son voisin relève du désœuvrement. Dans cette perspective, l'autre, loin d'être un fidèle compagnon existentiel avec lequel on entretient des rapports coopératifs à bénéfices réciproques, se présente plutôt comme une présence conflictogène dont l'exclusion me permet d'être moi-même.

Il ressort de tout ce qui précède que l'existence monadique à la première personne du singulier dont les sociétés modernes actuelles font montre témoigne, à bien des égards, de leur souci solipsiste de dépouiller le monde de ses autres constituants (autrui, Dieu, etc.).

L'individu est, dès lors, l'expression d'un principe de différenciation et d'une exigence d'autonomisation qui le coupe du contexte relationnel. Il est ainsi comparable à une monade. La monade ici mentionnée désigne, en référence à Leibniz, une substance simple et indivisible, sans étendue ni figure, sans début ni fin, non déterminée par quelque cause extérieure. Ce qui fait la particularité de la monade au

---

<sup>15</sup> Stirner, Max, *op.cit*, p.245.

<sup>16</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 183.

<sup>17</sup> Lopovetsky, Gilles, *L'ère du vide*, « Essai sur l'individualisme contemporain », Paris, Editions Gallimard, Collection Folio Essais, 1983, p.19.

sens leibnizien du terme, c'est la singularité et l'unicité de son genre. Cette grande proximité ontologico-sociologique perceptible entre le principe d'individuation chez Leibniz et l'exigence uniciste du sujet moderne laisse entrevoir l'idée selon laquelle l'individu mène une existence solitaire. Sa réprobation de tout contact solidaire en dit long sur sa posture éminemment réfractaire à la collaboration et à la coopération avec l'autre.

L'individu, eu égard à ce qui précède, n'est donc pas un être socialement intégré. Comme l'indique son nom, l'unicité de son genre le met hors contexte relationnel, surtout qu'il considère la présence de l'autre comme inadmissible. On ne peut donc pas parler de vie communautaire, au sens strict du terme, lorsqu'on se réfère aux modalités vitales/existentielles des sujets modernes. Ceux-ci se veulent seuls, et se constituent comme une île coupée des autres parties du monde : « je me tiens pour unique ! J'ai bien quelque analogie avec les autres, mais cela n'a d'importance que pour la comparaison et la réflexion ; en fait je suis incomparable, unique. Ma chair n'est pas leur chair, mon esprit n'est pas leur esprit »<sup>18</sup>. Ce principe de différenciation enferme le Moi sur lui-même, ce qui ne lui offre aucune possibilité d'interagir de manière efficiente avec les autres. Lorsqu'ils en viennent à s'ouvrir à l'altérité, c'est pour exprimer leur puissance et exercer, en raison de leur égocentrisme trop poussé, leur pouvoir de domination. Cet amour propre de soi outrancièrement poussé chez ces derniers, en raison de la philosophie narcissique qui sous-tend leur démarche, n'est à rechercher que dans l'élan intégriste d'obédience protectionniste qui sous-tend l'armature vitale et existentielle du Moi dans la modernité ambiante.

La philosophie intégriste aux relents protectionnistes caractéristiques de la pensée individualiste moderne est perceptible au niveau de son refus, avec intransigeance, de tout apport du monde extérieur à son amélioration et à son évolution. Suivant cet ordre des faits, le même reste et demeure intrépide, imperturbable, et égal à lui-

---

<sup>18</sup> Stirner, Max, *op.cit*, p. 165.

même, surtout lorsqu'il n'entend céder à aucune ouverture culturelle améliorante de soi. Il est lui-même et, par conséquent, il se refuse à se déployer dans sa dimension coopératiste.

En somme, la phobie de l'altérité qui célèbre un individualisme d'un type nouveau à l'ère moderne, et dont la particularité est la destruction du tissu relationnel à l'échelle sociale, milite, pour cette raison, en faveur de la fragmentation, de la scission, et de l'atomisation de la société, au non d'une identité visiblement oublieuse de l'altérité que nous tentons à présent de restaurer à travers l'éthique communicationnelle de Jürgen Habermas.

### 3. L' « ÉTHIQUE DE LA DISCUSSION » : UN PARADIGME DU CONSENSUS ÉTHIQUE À L'ÉPOQUE CONTEMPORAINE ?

Pour sortir de la crise de l'altérité dans laquelle l'individualisme moderne a plongé nos sociétés actuelles, il convient, selon nous, de transiter par une morale au fondement de laquelle se trouve la théorie de la communication. C'est ce qui justifie notre intérêt, à cette étape de notre réflexion, pour les travaux de Jürgen Habermas, dans son ouvrage intitulé *Morale et communication*<sup>19</sup>, mais davantage pour ses réflexions autour de l'éthique de la discussion dont l'approche intersubjective permet de rompre avec les prémisses des philosophies de la conscience aux relents individualistes.

Mais avant d'explorer le contenu de cette éthique, il convient de comprendre préalablement les dimensions déontologique, cognitive, formaliste et universaliste de l'éthique kantienne, dans la veine de laquelle elle s'enracine. Kant fonde sa morale sur un accord rationnellement motivé où ce qui importe, c'est la validité prescriptive des normes de l'action. Habermas parle à ce niveau d'une éthique déontologique en raison du fait que Kant ne fait pas coïncider raison théorique et raison pratique<sup>20</sup>. Et parce que la justesse normative, en tant qu'elle prétend à la validité, recherche la vérité, Habermas parle, chez

---

<sup>19</sup> Habermas, Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Eds. du Cerf, 1986.

<sup>20</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 17.

Kant, d'une éthique cognitiviste. L'impératif catégorique ne permet, dans la perspective kantienne, que d'assurer la validité des normes d'action universalisables. Il s'agit donc moins d'une éthique cognitiviste que d'une éthique formaliste.

Dans l'« éthique de discussion » de Jürgen Habermas, l'impératif catégorique est substitué par l'argumentation morale, laquelle établit le principe «D» selon lequel seules peuvent prétendre à la validité les normes qui pourraient trouver l'accord de tous les concernés ayant pris part à la discussion pratique. En faisant de la règle d'argumentation le nouveau principe d'universalisation de l'agir moral, les effets secondaires découlant de l'observation universelle de cette norme, ont plus de chance de satisfaire les intérêts de tous, et d'être librement acceptés par chaque membre de la communauté humaine. Parce qu'elle est basée sur l'argumentation rationnelle, l'« éthique de la discussion » est donc véritablement universaliste et solidariste. Elle n'est pas censée n'exprimer que les intuitions d'une culture, d'une époque déterminée, ou d'un groupuscule d'individus. Elle vaut pour l'espèce humaine tout entière. Habermas sort ainsi l'éthique de tout cercle ethnocentrique ou individualiste. Avec l'« éthique de la discussion », le principe moral se laisse déduire à partir de ces présuppositions d'argumentation, pour peu que l'on sache ce que cela veut dire de justifier une norme d'action<sup>21</sup>.

L'éthique habermassienne ne peut cependant pas être saisie dans toute sa substance, si l'on n'a aucune idée de la procédure de discussion pratique qui la sous-tend. N'est admis comme point de vue moral (moral point of view) dans cette éthique, qu'une position qui fait montre d'impartialité. Habermas s'appuie ici sur les travaux de John Rawls dans sa *Théorie de la justice*. Dans cet ouvrage, ce dernier se propose de repenser la notion de la justice distributive, en critiquant l'utilitarisme.

Mon but, écrit-il, est d'élaborer une théorie de la justice qui représente une solution de rechange à la pensée utilitariste en général et donc à toutes les versions différentes qui peuvent en exister. Je crois que la différence qui oppose la doctrine du contrat à l'utilitarisme demeure essentiellement la même dans

---

<sup>21</sup> *Id., ibid.*, p. 18.

tous les cas [...] La question est de savoir si le fait d'imposer des avantages à un petit nombre peut être compensé par une plus grande somme d'avantages dont jouiraient les autres ; ou si la justice nécessite une égale liberté pour tous et n'autorise que les inégalités socio-économiques qui sont dans l'intérêt de chacun<sup>22</sup>.

Afin de mieux saisir le sens de ces propos de Rawls, il convient de se référer aux deux principes de la justice qu'il énonce à la suite de sa réflexion : le principe de liberté et le principe de différence. Le premier stipule que chaque personne doit disposer d'un droit égal au système total le plus étendu de libertés de base égales pour tous, compatible avec un même système pour tous. Le second, quant à lui, dispose que les inégalités économiques et sociales doivent être telles qu'elles soient non seulement au plus grand bénéfice des plus désavantagés, mais aussi attachées à des fonctions et des positions ouvertes à tous, conformément au principe de la juste égalité de chance. Ainsi, les auteurs de la discussion éthique doivent, au préalable, se constituer en décideurs rationnels, c'est-à-dire en contractants égaux en droits, indépendamment de leur statut social. Ceci en vue d'éviter toute forme d'iniquité susceptible de résulter de leurs résolutions. Dans cet ordre d'idées, le sujet émettant un jugement moral doit pouvoir se mettre à la place et sous la peau de ceux qui seront concernés par ledit jugement. Dans les argumentations, précise Habermas, les participants doivent partir du fait qu'en principe tous les concernés prennent part, libres et égaux, à la recherche coopérative de la vérité dans laquelle seule peut valoir la force sans contrainte du meilleur argument<sup>23</sup>.

La discussion pratique est donc finalement un processus d'intercompréhension, où l'intérêt de tout un chacun est satisfait sans que le tissu social qui lie l'individuel au collectif ne soit disloqué. Il s'agit d'une discussion au cours de laquelle chacun est renvoyé à lui-même, tout en restant enchâssé dans un contexte universel. Dans la discussion, le tissu social de la coappartenance ne se déchire pas, bien

---

<sup>22</sup> Rawls, John, *Théorie de la justice*, trad. De Cathérine Audard, Paris, Seuil, 1987, p. 49-50.

<sup>23</sup> Habermas, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, *op. cit.*, p. 19.

que l'accord qui est exigé de tous transcende les limites de chaque communauté concrète<sup>24</sup>. C'est dire que l'« éthique de la discussion » permet à chacun de dépasser sa stricte personnalité égocentrique, pour s'arrimer aux exigences de la collectivité.

Au fondement de l'« éthique de la discussion » se trouve donc, en dernier ressort, un réel élan de solidarité permettant à chacun de se mettre dans la position de l'autre, tout en gardant son autonomie. Dans cette éthique, en effet, l'égalité des droits entre les individus ainsi que l'égal respect de leur dignité personnelle sont portés par un tissu de relations interpersonnelles et de rapports de réciproques reconnaissances<sup>25</sup>. Sous ce rapport, les intérêts de chaque individu sont pris en considération de manière égale, et dans la perspective de l'intérêt général.

Vue sous cet angle, l'« éthique de la discussion » constitue une réponse à la crise de la solidarité intra et extra sociétale à un triple niveau : tout d'abord, en renonçant à la différence catégoriale entre le règne de l'intelligible et le règne phénoménal, correspondant respectivement au domaine du devoir ou de la libre volonté et aux inclinations purement subjectives, l'éthique habermassienne abandonne la doctrine des deux règnes. En d'autres termes, le hiatus entre l'intelligible et l'empirique est réduit à une tension qu'on reconnaît à la force factuelle des présuppositions contrefactuelles, au sein même de la pratique communicationnelle quotidienne<sup>26</sup>. Ensuite l'« éthique de la discussion dépasse ce qu'Habermas qualifie, chez Kant, d'approche monologique, une approche purement intérieure de l'acte moral, qui attend de chacun une entreprise *in foro intero* – dans la solitude de la vie de l'âme- une mise à l'épreuve de ses maximes d'action. Les maximes de la morale kantienne s'adressent, en effet, à l'homme pris au singulier. L'éthique de la discussion escompte au contraire qu'une incompréhension sur l'universalisation d'intérêts soit le résultat d'une

---

<sup>24</sup> *Id., ibid.*, p. 23.

<sup>25</sup> *Id., ibid.*, p. 23.

<sup>26</sup> *Id., ibid.* p. 24.

discussion publique réalisée intersubjectivement<sup>27</sup>. Enfin, le caractère contraignant de la morale du « devoir » issue de Kant est contourné dans l'« éthique de la discussion » grâce à la déduction de l'universalité de ses principes à partir des présuppositions universelles de l'argumentation.

Il convient cependant de souligner que l'éthique habermassienne, en dépit de sa pertinence, se heurte à un certain nombre d'écueils, dont l'auteur lui-même a conscience. D'une part, si l'« éthique de la discussion » exige chaque fois l'assentiment de tous et de chacun qui, par une argumentation rationnelle participent à l'élaboration de ses principes, elle ne peut avoir un sens que dans un contexte où les auteurs de la discussion se partagent le même cadre spatio-temporel. Par conséquent, ses principes ne peuvent être ni rétrospectifs, c'est-à-dire valables pour les générations antérieures, ni prospectifs, au sens où ils peuvent s'étendre aux générations futures. Sur ce point, l'éthique habermassienne est donc une éthique de courte vue. Par ailleurs, étant donné que l'« éthique de la discussion » est essentiellement basée sur la communication rationnelle, et compte tenu du fait que le langage, qui en est le soubassement, est une faculté typiquement humaine, elle retombe dans les morales anthropocentriques et passe, par conséquent, à côté des questions fondamentales relatives à la protection de la nature physique. Dans une telle éthique, l'animal maltraité ou les biotopes détruits, non doués de langage, n'ont aucunement l'occasion de défendre leur cause au tribunal de l'« éthique de la discussion ».

## CONCLUSION

Notre principale préoccupation dans cette réflexion était de proposer une tentative de solution au problème de la crise de l'altérité consécutive à l'individualisme moderne à partir de l'éthique communicationnelle de Jürgen Habermas. Il ressort de notre analyse que ce problème trouve son point d'ancrage au creux de la cassure entre le système axiologique négro-africain issu du mâatisme des premiers

---

<sup>27</sup> *Id., ibid.*

penseurs de l'Égypte pharaonique et le développement fulgurant de l'esprit positiviste au lendemain de la Modernité. En faisant désormais de l'individu un atome libre déconnecté aussi bien de la nature que de ses partenaires sociaux, l'esprit moderne prête ainsi le flanc à la dislocation du tissu social, avec comme corolaire la montée de l'individualisme, de l'égoïsme et d'une forme d'égotisme « altérophobe », voire « alterophage ». Afin de rengager le dialogue entre le moi et le non moi, l'éthique communicationnelle de Habermas se présente comme une passerelle susceptible de faire passer les éthiques contemporaines de l'ipséité à l'altérité sur la base de laquelle toute société humainement viable devrait, à notre avis, bâtir son système axiologique.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AYISSI, Lucien, « Cogito et altérité », in BellèWanguè Thérèse, (sous la direction de), *L'individuel et le collectif*, Paris, Dianoia, 2004.
- CLIT, Radu, *Cadre totalitaire et fonctionnement Narcissique, « effets psychiques collectifs et individuels du pouvoir d'état communiste est-européen »*, Paris, l'Harmattan, 2001.
- KÂ, Mana, et KENMOGNE, Jean Blaise (Dir), *Éthique écologique et reconstruction de l'Afrique*, Yaoundé, CLE, 1997.
- ÉBOUSSI-BOULAGA, Fabien, *La crise du Muntu, « Authenticité africaine et philosophie »*, Paris, Présence Africaine, 1977.
- HABERMAS, Jürgen, *De l'éthique de la discussion*, trad. de Mark Hunyadi, Paris, Eds. du Cerf, 1992.
- HABERMAS, Jürgen, *Morale et communication*, Paris, Eds. du Cerf, 1986.
- LOPOVETSKY, Gilles, *L'ère du vide, « Essai sur l'individualisme contemporain »*, Paris, Editions Gallimard, Collection Folio Essais, 1983.
- RAWLS, John, *Théorie de la justice*, trad. De CathérineAudard, Paris, Seuil, 1987.
- STIRNER, Max, *L'Unique et sa propriété* (1845), Traduit de l'Allemand par Robert L.Reclaire, Paris, Palais-Royal, 1889.
- TOWA, Marcien, *L'idée d'une philosophie négro-africaine*, Yaoundé, CLE, 1979.

**LE PARADIGME ÉTHIQUE DANS L'UNIVERS  
PHILOSOPHIQUE DE CHARLES ROBERT DIMI**

André Liboire TSALA MBANI\*

INTRODUCTION

Aristote<sup>1</sup> définissait l'éthique comme la quête du souverain Bien, celui-là qui doit être recherché pour lui-même et non pour un quelconque intérêt qui lui soit étranger. Cette quête s'appuie sur des piliers axiologiques qui, tous, convergent vers l'accomplissement du Bien, en l'occurrence la Justice, la Vérité, la Tempérance, la Prudence, etc. Ainsi comprise, l'éthique est une dimension de l'activité philosophique qui dote l'homme d'une armature axiologique, canonique et principielle lui permettant de s'émanciper des miasmes et pesanteurs empiriques, biophysiques et donc instinctuels, pour aller à la rencontre de son humanité spirituelle. La perspective téléologique étant l'épanouissement à la fois individuel et, surtout, collectif du fait de l'harmonie interpersonnelle et du bonheur qu'elle procure.

De ce point de vue, Charles Robert Dimi pense que les tout premiers balbutiements de la réflexion éthique sont à chercher dans la posture philosophique de Socrate<sup>2</sup>. Celui-ci, constatant la déliquescence

---

\* Université de Dschang, Cameroun

<sup>1</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

<sup>2</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, trad. Victor Cousin (1822), Paris, E.J.L., 2004. L'éthique, dans l'acception aristotélicienne classique, est quasiment synonyme de la morale au sens socratique du terme. C'est le postmodernisme, dont Nietzsche est le pionnier, qui a introduit une différenciation entre l'éthique et la morale, dans laquelle

morale de la cité athénienne, laquelle fut en proie à des pseudo-valeurs telles que l'injustice, le culte des biens matériels, la corruption, le mensonge, l'imprudence, la méchanceté, l'impiété, etc., entreprit d' « extirper le mal à la racine en faisant triompher la vérité et la vertu<sup>3</sup> ». Socrate est, en effet, convaincu de la bienfaisance de la philosophie dont l'éthique en est une composante essentielle ; il la conçoit, d'après Dimi, comme une « activité vitale/existentielle qui fait accéder l'âme au royaume de l'éternité<sup>4</sup> », celui des valeurs immuables, notamment la vérité et la justice dont la vocation est d'accomplir le bien.

Charles Robert Dimi, en attribuant la paternité de l'initiative éthique au « père de la philosophie », à savoir Socrate, semble insinuer, avec raison du reste, la consubstantialité de l'éthique à la philosophie. Voilà pourquoi, fort de ce principe, la catégorie éthique va irradier quasiment tout l'univers philosophique de ce penseur, laquelle confère une unité et une cohérence certaines à la pluralité thématique de son œuvre : des enjeux de la réforme pédagogique dans le contexte africain à la mondialisation, en passant par l'épineuse question du développement du continent africain, ou encore celle des enjeux de la réflexion philosophique.

Ainsi, l'arrimage de la pensée de ce philosophe camerounais à l'éthique et donc à l'essence même de la philosophie, le met en phase avec les Anciens grecs, pionniers de l'activité philosophante théorisée et systématisée. D'ailleurs, une philosophie peut-elle avoir du sens et de la pertinence si elle ne s'adosse pas à des valeurs éthiques, qui élèvent l'âme humaine à la lisière du royaume divin, surtout quand on sait que la philosophie est un vaste projet d'accomplissement de l'homme ?

---

nous ne nous reconnaissons nullement. Voilà pourquoi nous les utiliserons indifféremment dans cette réflexion.

<sup>3</sup> Dimi, Charles Robert, « La philosophie aux frontières de l'humain et du divin : une lecture intrastructurale de l'*Apologie de Socrate* », in *Nkà, Revue interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dschang*, n°9/10, 2011, p.122.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p.125.

## 1. POUR UNE ÉTHICISATION DE LA PHILOSOPHIE EN PROIE AU SCIENTISME

Charles Robert Dimi fait le constat amer de la fascination de certains philosophes pour la rigueur de la méthode scientifique au point d'aliéner l'une des composantes essentielles de la philosophie, à savoir la réflexion sur l'être. De Platon à Hegel, en passant par Descartes, l'on observe la même inclination scientiste.

Platon est le premier philosophe à être subjugué par le rigorisme méthodologique de la science. Voilà pourquoi il mit sur pied la méthode dialectique dont le dessein est, d'après Dimi, d'« imprimer un caractère à la fois contemplatif et structural à la philosophie... la contemplation des Idées éternelles devait permettre au philosophe de structurer rationnellement le monde<sup>5</sup> ». Noble et exaltante tâche que le politique avait été incapable d'accomplir. Mais la philosophie avait-elle finalement atteint cet objectif de scientification idéelle de l'ordre mondial, ainsi que Platon l'avait envisagé?

Pour Descartes, comme le souligne Charles Robert Dimi, le projet de structuration du monde par les philosophes est jusque-là resté un « vœu pieux », du fait des querelles byzantines qui ont jalonné l'histoire de la pensée philosophique. Aucun sujet, aucune thématique en effet n'a été en mesure d'accorder les points de vue des philosophes, animés qu'ils sont par un esprit critique plutôt destructeur, ravageur et disharmonieux. Au regard de la forte propension de la philosophie à la spéculation, sans emprise notable sur le réel, Descartes affirme qu'il n'est pas suffisant « d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien<sup>6</sup> ». En clair, l'activité philosophique, parce qu'encline à la conjecture ou à la spéculation, et donc inapte à la praxis, s'avère superflète. Car elle n'apporte aucune valeur ajoutée à la condition humaine. Aussi Descartes se résolut-il à mettre sur pied une méthode

---

<sup>5</sup> Dimi, Charles Robert, « La philosophie, un pis-aller ? », in *Syllabus, Revue Scientifique Interdisciplinaire de l'Ecole Normale Supérieure*, Série Lettres et Sciences Humaines, Volume I, N°2, 1989, p.67.

<sup>6</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969, p.99.

non seulement pour accomplir la raison humaine, mais aussi et surtout pour booster la recherche scientifique, gage de la transformation du monde et, par voie de conséquence, de la réalisation optimale de l'humanité.

Au regard des approches platonicienne et cartésienne de la philosophie, Charles Robert Dimi note une attitude complexuelle qui consiste à penser que la philosophie n'est qu'un simple « savoir qui doit être doublé d'un pouvoir<sup>7</sup> », notamment celui de transformer le monde. Plus tard, Hegel va se révéler encore plus complexé que ses devanciers, puisqu'il estime que la philosophie ne remplit même pas encore toutes les conditionnalités pour être considérée comme un savoir. Pour l'être, elle devrait d'abord se muer en science, une science qui soit à même de cerner la vérité dans son essence : « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de cette vérité. Collaborer à cette tâche, approcher la philosophie de la forme de la science – ce but atteint, elle pourra déposer son nom d'amour du savoir pour être savoir effectivement réel<sup>8</sup> ».

Pour Charles Robert Dimi, cette réflexion hégélienne correspond à l'une de ses convictions les plus tenaces, à savoir que la philosophie est la manifestation la plus haute, la plus somptueuse et la plus prestigieuse de l'esprit humain. La coïncidence de l'humanité avec elle-même passe inextricablement par elle. Car c'est elle, écrit Descartes, « qui nous distingue des plus sauvages et barbares, et que chaque nation est d'autant plus civilisée que les hommes y philosophent mieux : et ainsi que c'est le plus grand bien qui puisse être dans un État, que d'avoir de vrais philosophes<sup>9</sup> ».

À cet éloge complexé de la philosophie va succéder le pessimisme kantien, qui sonne comme un coup de grâce administré à la philosophie. En effet, souligne Charles Robert Dimi, Emmanuel Kant est le premier philosophe dans l'histoire des idées, qui aura mis à nu les limites et

---

<sup>7</sup> Dimi, Charles Robert, « La philosophie, un pis-aller ? », *op. cit.*, p.67.

<sup>8</sup> Hegel, cité par Dimi, *ibid.*, p.67-68.

<sup>9</sup> Descartes, René, *Œuvres, Les Principes*, IX, 2, Paris, J. Vrin, 1971, p.3.

l'impuissance de la philosophie quant à la saisie de la vérité dans son essence. Le penseur allemand explique la causalité du pugilat théorico-conceptuel auquel se livrent les philosophes par l'incapacité de la philosophie à pouvoir accéder à la connaissance objective et donc scientifique, à l'instar de la mathématique ou de la physique. La métaphysique est l'incarnation même de cette incapacité et de cette fragilité de la raison philosophante, c'est-à-dire la « raison pure », « accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine<sup>10</sup> ».

Au vu de la fascination empreinte de complexe et de pessimisme, voire de défaitisme affichés par des philosophes vis-à-vis de la rigueur démonstrative et expérimentale qui est celle de la méthode scientifique, Charles Robert Dimi pense que l'opinion publique est tout à fait fondée à tourner en dérision l'activité philosophique et à la frapper de futilité. Car la philosophie est prise en flagrant délit d'infidélité par rapport à son essence et à sa fonctionnalité sociale. « Si, aujourd'hui, la philosophie est considérée comme un pis-aller, écrit Dimi, c'est moins la faute de la science et de la technique que de la philosophie elle-même. En effet, en cherchant à ne plus être un discours sur l'être, la philosophie entend, dans un premier temps, devenir une science. Ce qui donne libre cours au scientisme en tant qu'engouement pour la science. Il signifie plutôt l'idéologisation de la science dans un but de domination. Celle-ci se traduit par l'inféodation de la philosophie à la science<sup>11</sup> ».

C'est cette inféodation de la philosophie à la science qui prête le flanc à l'attitude dédaigneuse et ignominieuse qui est celle du commun des mortels à l'encontre de la philosophie. Voilà pourquoi Dimi prône ce qu'on pourrait appeler une éthique de la loyauté à l'ontologie de la philosophie, qui se décline en termes de dévoilement du sens et de la causalité de l'être, certes, mais aussi en termes de régulation de l'activité

---

<sup>10</sup> Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, Traduction de A. Tremasayques et B. Pacaud, P.U.F., 1980, p.6.

<sup>11</sup> Dimi, Charles Robert, « La philosophie, un pis-aller ? », *op. cit.*, 70.

scientifique et technique. Au lieu de chercher à intégrer les critères méthodologiques de la science, au risque de perdre son essence et sa vocation, la philosophie devrait se borner à exercer l'une de ses fonctions exaltantes et passionnantes, à savoir celle de régulatrice du devenir des sciences et des techniques. Faute de quoi, elle s'expose à l'aliénation et à la perte.

Cependant, la dynamique éthique dimienne ne s'arrête pas à l'éthicisation de la philosophie de l'intérieur, elle s'attaque aussi à l'épineuse question du développement du continent africain.

## 2. ÉTHIQUE ET DÉVELOPPEMENT DU MONDE NÉGRO- AFRICAIN

Charles Robert Dimi déplore le fait qu'en Afrique noire la misère matérielle aille de pair avec le délitement éthique ou moral. Cet état de choses semble donner raison à Karl Marx qui pensait que dans la dialectique de la matière et de la conscience, c'est celle-là qui détermine celle-ci. Marx soutenait, en effet, que c'est la base matérielle et sociale, c'est-à-dire la condition matérielle et sociale d'un individu qui détermine sa superstructure idéologique, c'est-à-dire sa conscience ou son esprit. Mais, il y a un danger qui est blotti derrière ce dogme philosophique marxien, et que débusque fort heureusement Dimi, à savoir celui de croire à l'automatisme opérationnelle de cette formule philosophique. Voilà pourquoi il met en garde contre cette méprise : « Il serait illusoire de la considérer comme une logique de type mécaniste qui pose le changement des superstructures comme résultant automatiquement de la transformation de la base matérielle et sociale<sup>12</sup> ». Autrement dit, il faut se garder de penser que l'éthique ou la morale ne peut prospérer que dans un contexte où les conditions matérielles sont favorables. Ce qui reviendrait alors à dire que le développement matériel individuel ou collectif peut se faire par-delà le bien et le mal, c'est-à-dire sans un référentiel axiologique, principiel ou canonique, comme le soutient Karl

---

<sup>12</sup> Dimi, Charles Robert, « Morale et développement », in *Syllabus, Revue Scientifique Interdisciplinaire de l'Ecole Normale Supérieure*, Vol.I, N°3, 1991, p.79.

Marx. Ce dernier pense, en effet, que la morale est une arme idéologique aux mains des bourgeois dans l'optique de voiler le réel, qui se décline en termes de domination et d'exploitation des prolétaires par les capitalistes.

Mais ce matérialisme inhibiteur de la morale ou de l'éthique préconisé par Karl Marx ne rend pas compte de l'essence de celle-ci. Mieux, elle correspond à un dévoiement de la définition même de la morale ou de l'éthique, qui se résume, d'après Charles Robert Dimi, à « l'ensemble des principes de jugements et de conduites qui s'imposent à la conscience individuelle ou collective comme fondés sur les impératifs du bien<sup>13</sup> ». C'est dire que les règles éthiques ou morales sont fondées sur la valeur du bien, laquelle constitue un principe idéal et non empirique auquel doivent se référer les membres d'une communauté politique pour fonder leur jugement et guider leur conduite. De ce point de vue, la censure de la morale ou de l'éthique correspond, aux yeux de Dimi, à l'abolition pure et simple de toutes valeurs, et à la promotion d'un matérialisme plutôt déshumanisant.

La logique mécaniste marxienne, qui consiste à penser que le développement matériel du monde négro-africain induirait fatalement la fin de sa misère morale ou éthique, est une grosse utopie au sens du penseur camerounais. Car c'est un environnement moral ou éthique optimal qui rend possible le développement matériel. En d'autres termes, c'est le développement qualitatif, c'est-à-dire celui de l'être qui conditionne le développement quantitatif, celui de l'avoir en l'occurrence, pour parler comme Ebénézer Njoh-Mouelle<sup>14</sup>. En fait, c'est lorsqu'une société a une conscience imbue des valeurs morales ou éthiques, parmi lesquelles le bien, la justice ou l'intérêt général, qu'elle peut impulser le développement quantitatif. Voilà pourquoi Dimi conçoit le développement du peuple négro-africain comme un « accroissement sous l'égide des hommes, des forces productives par l'acquisition de nouveaux moyens de production ou de nouvelles techniques. Il s'agit

---

<sup>13</sup> *Id., ibid.*

<sup>14</sup> Njoh-Mouelle, Ebénézer, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Clé, 1975.

d'une transformation quantitative et qualitative de la base matérielle et économique de la société négro-africaine<sup>15</sup> ».

Dans le contexte africain en effet, plus que dans tout autre, il est nécessaire de mettre un point d'honneur sur la promotion de la morale ou de l'éthique dans la lutte contre le sous-développement. Car l'Afrique regorge de ressources naturelles incommensurables qu'il convient simplement de transformer à l'échelle industrielle à l'effet d'un épanouissement matériel collectif. Pour cela, la condition *sine qua non* réside dans la réforme mentale de ses dirigeants, qui sont plus enclins à servir leurs intérêts basement égoïstes, qu'à servir l'intérêt général, à travers des contrats léonins qu'ils paraphent avec leurs complices d'Occident pour l'exploitation du sol et du sous-sol africains. De ce point de vue, si le continent africain aspire à l'émergence, il convient d'admettre avec Fromm que « la nature des êtres humains doit changer et ce n'est qu'alors qu'une société vraiment humaine pourra être construite<sup>16</sup> ».

Le référentiel moral ou éthique, avec son arsenal axiologique, humanise l'action de l'homme, en la frappant du sceau de la rationalité et de l'universalité. Ainsi, l'absence de toute conscience morale ou éthique impacte négativement sur la praxis humaine en la rendant défectueuse, impétueuse et lacunaire. Dans ce contexte, écrit le spécialiste de Karl Marx,

[...] chaque individu devient un danger non seulement pour les autres, mais aussi pour lui-même. Il s'ensuit que la société se détruit elle-même, étant donné que la réalisation et la valorisation de soi, au sein d'un réseau de rapports dans lesquels chacun entre avec les autres pour produire sa vie, ses moyens d'existence matériels, sont désormais impossibles<sup>17</sup>.

Si la production de la vie matérielle est une condition nécessaire pour que les négro-africains puissent s'émanciper de l'animalité dans toute sa protubérance et sa précarité, elle reste cependant insuffisante

---

<sup>15</sup> Dimi, Charles Robert, « Morale et développement », *op.cit.*, p.80.

<sup>16</sup> Fromm, E., cité par Charles Robert Dimi, *ibid.*

<sup>17</sup> *Id.*, *ibid.*

pour leur humanisation optimale. Celle-ci passe, entre autres, d'après Charles Robert Dimi, par la réforme de la pédagogie négro-africaine.

### 3. LA PÉDAGOGIE NÉGRO-AFRICAINE SOUS LE PRISME ÉTHIQUE DE CHARLES ROBERT DIMI

Étymologiquement, la pédagogie se définit comme la science de l'éducation ou de l'enseignement des enfants. Ainsi comprise, la pédagogie correspond à un art, celui de la formation intellectuelle des apprenants. Cette formation intellectuelle consiste-t-elle à bourrer la tête des apprenants des connaissances toutes faites, stéréotypées, sclérosées et standardisées, lesquelles doivent être récitées sans forcément être comprises, ou alors à leur apprendre à réfléchir par eux-mêmes, de manière à pouvoir prendre conceptuellement en charge les problèmes existentiels qui sont ceux de leur environnement? Voilà la substance de la problématique pour le moins pertinente que pose Charles Robert Dimi au sujet de l'éducation des jeunes négro-africains, et par rapport à laquelle il prend une position qui ne souffre d'aucune ambiguïté : le psittacisme que nous avons hérité des structures scolaires à nous imposées par l'administration coloniale s'avère inopérante, car il a pour vocation de former des élèves qui ont une « tête bien pleine », pour reprendre la terminologie de Montaigne. Pour remédier à cela, les négro-africains doivent résolument tourner le dos à cette pédagogie qui, en réalité, n'en est pas une, ainsi que le reconnaît Jules Ferry, figure représentative de l'administration coloniale française : « l'essentiel de nos programmes n'est pas une affaire de pédagogie ; l'élève est un moyen de politique indigène<sup>18</sup> ».

En clair, l'élève en Afrique noire francophone, n'est qu'un instrument au service de l'implémentation de la politique indigène, celle qui consiste à détourner les Africains à toute ouverture à l'esprit critique susceptible de favoriser une quelconque remise en cause de l'ordre colonial établi, lequel se résume à maintenir les Africains dans la misère

---

<sup>18</sup> Cité par Charles Robert Dimi, « Pensées et penser », in *Syllabus. Publications de l'E.N.S.*, Volume I – N°1, 1985, p.5.

à la fois intellectuelle et matérielle la plus abjecte, et donc à retarder le plus longtemps possible leur accès au développement et à la modernité, sans que ceux-ci ne puissent s'en émouvoir le moins du monde.

Le problème ainsi mis en lumière par Charles Robert Dimi montre à souhait que la problématique de la réforme de la philosophie pédagogique en Afrique noire est d'une importance capitale, voire vitale, eu égard à son aspiration légitime à l'émergence. À cet égard, le philosophe camerounais pense que toute l'intelligentsia africaine devrait se mobiliser pour la cause :

[...] politiques, sociologues, philosophes, etc., doivent avoir pour souci majeur, ici, de tâcher de sortir la jeunesse négro-africaine du ghetto spirituel dans lequel le colonialisme l'a confinée. Mais toujours est-il que c'est au pédagogue qu'il incombe au premier chef de le faire, puisqu'il s'agit bel et bien d' « une affaire pédagogique », en tant que cette dernière est, par définition, la science de l'éducation des enfants ou méthode d'enseignement<sup>19</sup>.

Toutefois, en dépit du rôle avant-gardiste qui est celui du pédagogue dans la réforme pédagogique souhaitée, Dimi estime que le philosophe, en tant qu' « il pense comment penser, a pour rôle d'éclairer le pédagogue<sup>20</sup> ». La tâche qui lui incombe consiste non pas à élaborer une méthode ou une approche pédagogique précise, mais plutôt à mettre sur pied un « discours de la méthode », selon l'expression bien célèbre de René Descartes. Autrement dit, « il s'agit de tracer à l'élève négro-africain une voie, qui lui permette, selon Descartes, de « bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences », c'est-à-dire de lui montrer « comment s'orienter dans la pensée »<sup>21</sup> ».

Cette vision pédagogique présente l'avantage de donner à l'éducateur ou au maître un référentiel paradigmatique en termes d'attitude intellectuelle à adopter vis-à-vis de l'élève ou de l'apprenant ; celle-ci consiste à considérer l'élève non pas comme une machine à réciter, ressasser et à restituer servilement les connaissances apprises du

---

<sup>19</sup> *Id., ibid.*, p.5-6.

<sup>20</sup> *Id., ibid.*, p.6.

<sup>21</sup> *Id., ibid.*

maître, mais plutôt comme un producteur de connaissances en herbe, puisqu'il aura appris les mécanismes de leur production puisqu'il aura appris à conduire la raison dans leur production. Le bon sens étant, ainsi que nous le savons de Descartes, « la chose du monde la mieux partagée [...] cela témoigne que la puissance de bien juger, de distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes<sup>22</sup> ».

La condamnation par Descartes de la discrimination en ce qui concerne la raison ne dispense cependant pas celui-ci à penser qu'il y ait des différences quant à la bonne conduite de la raison. Selon le penseur français en effet, le fait que nous ayons des opinions différentes, voire divergentes ne témoigne point de ce que les uns soient plus raisonnables que d'autres ; cela témoigne simplement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies. La différence réside donc dans la manière d'appliquer et d'implémenter les canons de la raison.

Cette réflexion cartésienne présente, d'après Charles Robert Dimi, une portée pédagogique de première importance, car elle nous invite à nous rendre à l'évidence que l'éducateur ne peut mériter son statut que s'il prend le soin de s'éduquer lui-même en permanence, avant de songer à éduquer les autres, c'est-à-dire les apprenants. L'éducateur doit donc s'appréhender comme un apprenant en continue : cela pourrait s'appeler l'éthique pédagogique.

Il existe certes une antériorité des pensées, c'est-à-dire des connaissances figées ou solidifiées dans toute éducation. Jean Paul Sartre<sup>23</sup> les désignait d'ailleurs, avec le génie de la formule qu'on lui connaît, par le concept de « raison constituée », pour traduire le caractère stéréotypé et dogmatique de ces connaissances. Mais celles-ci doivent être appréhendées pour ce qu'elles sont, c'est-à-dire une matière première ou un sous-bassement pour le « savoir constituant ». C'est dire que le savoir constitué n'est qu'une matrice qui a vocation à être transformée par l'apprenant en savoir constituant. « Il ne peut y avoir de

---

<sup>22</sup> Descartes, René, *Discours de la méthode*, op.cit., p.31.

<sup>23</sup> Sartre, Jean Paul, *Critique de la Raison Dialectique*, Paris, Gallimard, 1972.

pensée sans pensées, souligne Charles Robert Dimi, car l'acte de penser est une activité de l'esprit qui consiste à liquéfier les connaissances solidifiées et figées<sup>24</sup> ».

On le voit, la réforme de la philosophie pédagogique présente un enjeu de taille pour le développement qualitatif et quantitatif du peuple noir. Il en va de même pour le phénomène de la mondialisation dont la gouvernance nécessite, d'après Dimi, d'être régulée et humanisée en vue de l'insertion harmonieuse des pays africains dans le giron des pays dits émergents.

#### 4. CHARLES ROBERT DIMI ET L'ÉTHIQUE DE LA GOUVERNANCE INTERNATIONALE

Charles Robert Dimi fait le constat suivant selon lequel le phénomène de la mondialisation, tel qu'il se déploie sous nos yeux, correspond à une « dérégulation du capitalisme mondial<sup>25</sup> », c'est-à-dire à un capitalisme « new look » qui fonctionne par-delà le bien et le mal, puisqu'il ignore toute régulation étatique, éthique ou culturelle. Il s'agit, en effet, d'un capitalisme international qui s'est émancipé du carcan étatique dans lequel il était cloîtré depuis le XIX<sup>e</sup> siècle jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, pour aller à la conquête des parts de marché à travers le monde, sans entraves juridique et réglementaire émanant du politique.

Le capitalisme international encore appelé néolibéralisme débouche, d'après Dimi, sur la fragmentation du monde en deux classes qui se regardent en chiens de faïence : celle des pauvres et celle des riches. La particularité du rapport entre ces deux classes, c'est qu'elles sont sans rapport humainement parlant, tout en demeurant, paradoxalement, économiquement interdépendants : « il n'y a que le commerce, martèle Dimi, qui rassemble ces fragments qui entrent dans

---

<sup>24</sup> Dimi, Charles Robert, *Pensées et penser, op.cit.*, p.7.

<sup>25</sup> Dimi, Charles Robert, « Mondialisation et « gouvernance » du village planétaire », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009, p.376.

un rapport objectif d'interdépendance<sup>26</sup> ». Mais il s'agit à la vérité d'un rapport de domination et d'exploitation des pauvres par les riches à l'échelle planétaire, de sorte que le néolibéralisme démantèle les frontières nationales et locales, ce qui le rend radicalement incompatible et antipathique à toute forme de régulation et de réglementation de l'économie mondiale. Par ailleurs, « toute médiation est exclue entre les multinationales/transnationales et le marché, entre le commerçant et l'acheteur, entre le producteur et le consommateur, puisqu'il n'y a plus de démarcations nationales. C'est que la grande finance a lié les mains aux États, notamment ceux du Sud et ce, grâce aux technologies de l'information et de la communication<sup>27</sup> ».

Ainsi, l'anarcho-capitalisme entretenu par l'actionnariat privé international, prend en otage les États du Sud en leur imposant la logique du tout marchandise qui n'épargne pas même un domaine qui, jusque-là, était au-dessus de tout soupçon, à savoir la vie. En effet, on assiste aujourd'hui dans ces États à une généralisation du rapport vente-achat, de sorte que les États en question sont visiblement dépassés par les événements, puisque « incapables de contrôler quoi que ce soit<sup>28</sup> ». Ce triomphe de l'échange transnational tous azimuts est favorisé par les autoroutes de l'information et de la communication. Aussi, par exemple, des patients occidentaux nantis et présentant des pathologies rénales sévères peuvent-ils s'acheter, via Internet, des reins encore performants en Inde auprès de personnes démunies, à l'insu des gouvernants. On comprend alors que Dimi puisse s'indigner de ce que la mondialisation ait « détruit les États-nations, elle fait régner l'anarchie marchande et, par conséquent, détruit les politiques internationales des États. Il devient un non-sens que de parler d'une gouvernance internationale. Le politique, à l'heure de la mondialisation, ne saurait plus être une instance

---

<sup>26</sup> *Id., ibid.*

<sup>27</sup> *Id., ibid.*

<sup>28</sup> *Id., ibid.*

autonome ; il se confond invariablement avec l'économique qui est un absolu<sup>29</sup> ».

La chute du mur de Berlin et la conférence de la Baule qui mit un terme au totalitarisme en vigueur en Afrique, érigent la démocratie en panacée pour juguler la pauvreté et la misère qui sont le lot de cette partie du monde. Mais peut-on parler de démocratie dans un contexte où le social est littéralement laminé et déconstruit ?, se demande Charles Robert Dimi.

Tout laisse croire, écrit-il, que la démocratie est elle-même atteinte dans son principe, puisque aucun peuple ne peut plus imposer, même à travers les élections, des décisions politiques à son gouvernement. Les transnationales dictent leur volonté aux différents gouvernements<sup>30</sup> ».

En Afrique noire, cette prise en otage des États par les transnationales se traduit depuis les années quatre-vingt-dix, par l'imposition de contrats léonins qui, eux-mêmes, se traduisent par la braderie des entreprises relevant du porte-feuille de l'État et l'irrespect des cahiers de charges prescrits pour leur fonctionnement optimal. Toutes choses qui hypothèquent sérieusement le décollage économique des pays africains au sud du Sahara.

C'est cette jungle économique planétaire et cette apothéose du marché qui amènent le philosophe camerounais à proposer une refonte totale des institutions internationales, à l'effet de freiner l'élan vers le pire impulsé par les transnationales et orienter ainsi la gouvernance internationale et la mondialisation dans le sens de l'homme en tant que réceptacle de la « convergence des transformations économiques et technologiques en cours<sup>31</sup> ».

La régulation de la mondialisation qui passe par la mutation du village planétaire en communauté politique, devra, d'après Dimi, être pilotée par des technocrates dépositaires s'il en fût de la science. La téléologie du principe de régulation de la mondialisation, c'est

---

<sup>29</sup> *Id., ibid.*, p.377.

<sup>30</sup> *Id., ibid.*

<sup>31</sup> *Id., ibid.*, p.376.

l'avènement d'un « monde proprement humain<sup>32</sup> », c'est-à-dire un monde à visage humain, et non pas un monde embrigadé par l'économique : voilà le sens que le philosophe camerounais donne à l'éthique de la gouvernance internationale.

## CONCLUSION

L'éthique, tout le monde en parle aujourd'hui comme pour la ressusciter au regard de notre contemporanéité néolibérale spirituellement blasée, tant il est vrai que parler d'une chose avec récurrence, c'est la preuve que cette chose n'existe pas et qu'on éprouve une certaine nostalgie d'elle. Mais combien sommes-nous à connaître la signification exacte de cette notion ? Combien sommes-nous à savoir qu'elle est consubstantielle à la raison philosophante ?

En tout cas, la notion d'éthique partage l'essence de la philosophie, puisqu'elle a été forgée sous la plume d'un philosophe de l'Antiquité grecque du nom d'Aristote, même si, on l'a vu avec Charles Robert Dimi, l'antériorité filiale de ce concept en termes de paternité est incarnée par la personne de Socrate. Dimi semble l'avoir compris, voilà pourquoi il a choisi d'appartenir à l'école de Socrate, laquelle accorde une place de choix à la morale ou à l'éthique dans l'activité philosophique. En effet, Socrate pensait profondément que la morale ou l'éthique était irremplaçable pour l'accomplissement de l'être humain. L'accomplissement de ce dernier réside, d'après lui, non pas dans l'accumulation frénétique des biens matériels, qui sont par essence éphémères et fugaces, mais plutôt dans la quête des valeurs éternelles et immuables, à savoir les valeurs morales et spirituelles, dont le mérite est d'élever l'âme humaine à la lisière du royaume divin. C'est précisément à cet exercice d'élévation de l'âme vers les cîmes du savoir immuable que se livre Charles Robert Dimi dans la panoplie des thématiques philosophiques qu'il aborde. Ainsi, le penseur camerounais semble avoir la pleine conscience de ce que la philosophie est un vaste projet

---

<sup>32</sup> *Id., ibid.*, p.381.

millénaire d'humanisation de l'homme, dont la conditionnalité granitique en termes de réalisation, est l'arrimage au paradigme éthique.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Aristote, *Éthique à Nicomaque*, trad. Richard Bodéüs, Paris, Flammarion, 2004.

DESCARTES, R., *Discours de la méthode*, Paris, Garnier-Flammarion, 1969.

- *Œuvres*, Les Principes, IX, 2, Paris, J.Vrin, 1971.

DIMI, C.R., « Pensées et penser », in *Syllabus*. Publication de l'E.N.S., Volume I, N°1, 1985.

- « Morale et développement », in *Syllabus, Revue Scientifique Interdisciplinaire de l'Ecole Normale Supérieure*, Vol. I, N°1, 1985.

- « La philosophie, un pis-aller ? », in *Syllabus, Revue Scientifique Interdisciplinaire de l'Ecole Normale Supérieure*, Série Lettes et Sciences Humaines, Volume I, N°2, 1989.

- « Mondialisation et 'Gouvernance' du village planétaire », in *La philosophie et les interprétations de la mondialisation en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2009.

- « La philosophie aux frontières de l'humain et du divin : une lecture intrastructurale de l'Apologie de Socrate », in *Nkà*, revue interdisciplinaire de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de Dschang, N°9/10, 2011.

KANT, E., *Critique de la raison pure*, Trad. A. Tremsayques et B. Pacaud, Paris, P.U.F., 1980.

Platon, *Apologie de Socrate*, Trad. Victor Cousin (1822), Paris, E.J.L., 2004.

NJOH-MOUELLE, *De la médiocrité à l'excellence*, Yaoundé, Clé, 1975.

SARTRE, J.P., *Critique de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1972.

**LOUIS-VINCENT THOMAS, LE GRAND-PÈRE QUI M'A  
APPRIIS QUE LES WOLOF NE MEURENT PAS : LE RITE AU  
SERVICE DE LA VICTOIRE SUR LA MORT**

Lamine NDIAYE\*

INTRODUCTION

Parler de la mort en Afrique et, plus particulièrement, de celle des Wolof<sup>1</sup> du Sénégal, c'est entreprendre de dire la « mort-défaite » se traduisant par la toute-puissance de l'action rituelle et des représentations consacrées en la vie victorieuse « imaginalement » dans toute sa plénitude. La mort, s'il faut la comprendre dans ce contexte, n'est pas une « vie perdante » (R. Caillois), elle est « pensée » pour devenir un pas qui ne mène pas vers un inconnu, mais vers un Ailleurs symboliquement connu (Lamine Ndiaye, 2009). Sous ce rapport, la mort vitale se dit, se parle, se discute, se nomme à travers une pluralité de noms dont la signifiante n'entretient pas le silence, voire le mutisme, mais (in)augure le « bavardage-ouverture » existentiel. En convoquant les mots de la « mort-vie », c'est-à-dire un vocabulaire thanatique important pour désigner le mourir, tels que : « *gaañu na* » (il s'est blessé), « *dellu na* » (il est retourné, reparti), « *dellu* » (retourner), « *gaañu* » (se

---

\* Université Cheikh Anta Diop de Dakar - Sénégal

<sup>1</sup> Les Wolof constituent l'ethnie majoritaire au Sénégal. On parle souvent de Wolof-Lebu évalués à 44,5 % de la population totale sénégalaise sur une vingtaine d'ethnies. Voir *Sénégal, Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat* (RGPH3), Rapport national de présentation des résultats, ANSD, Décembre 2006, p. 14 ; DPS/2004 : 2<sup>ème</sup> Enquête Sénégalaise Auprès des Ménages, p. 36 ; Estimation de la population du Sénégal de 2005 à 2015, Direction de la Prévision et de la Statistique.

blessé), « *faatu* » (« il est passé »), « *noppalu* » (« se reposer »), « *nelaw* » (dormir, sommeiller), « *saay* » (disparaître, s’effacer, « qui s’est effacé »), « *wàcc liggéey* » (« finir son travail », « bien achever sa tâche », « mission remplie »), « *làqu* » (se cacher), « *guddée* » (« être en retard par rapport au moment où il est attendu »), « *fàddu* » (de qui on a supprimé la vie), « *dem* » (partir), « *dem allaaxira* » (« partir vers l’au-delà »), « *dèddu* » (qui n’est plus), « *gènn adduna* » (« sortir de l’ici-bas »), « *réer* » (s’égarer, disparaître, perdre son chemin, sa destination), « *wuute* » (s’absenter) ; « *néew* » (le cadavre), « *ndem si yàlla* » (le rappelé à Dieu) ; « *lok xepp* » (« avaler un sabre », « avoir un sabre dans la bouche »), « *damm loos* » (« avoir le cou brisé »), « *kood baas* » (crever), « *ndee* » (la mort), « *ndeete* » (« mortalité »), etc., le Wolof semble se battre contre le pouvoir anéantissant de la mort, la mort-finitude, qui apparaît. Partout, il est question d’usage de la vertu apaisante du verbe pour intégrer la mort dans la vie. La logorrhée thanatique refuse encore de penser la mort en termes de fin mais, la pense à travers une logique sociale interpellant la question de la re-naissance probable qui n’est envisageable que dans un « espace » à la dimension infinie. De ce fait, les morts, par leur puissance indéfinissable, disposent d’un espace seulement mesurable dans l’imaginaire. Ainsi, ils habitent, symboliquement, à la fois, sur et sous la terre, comme le pensent d’ailleurs les Nègro-africains. Par rapport à cette vision du monde, on se rend facilement compte que la mort n’est pas prête à se taire ou bien à se faire taire parce qu’elle est tout simplement la vie à l’instant, tout le temps et partout souhaitée. Elle n’est pas la catastrophe extrême ; elle est, en définitive, l’issue, la voie de sortie salutaire, le passage ultime qu’il faut nécessairement emprunter pour « gagner » le statut d’éternel vivant, cette créature qui ne meurt plus jamais.

## LA MORT AFRICAINE EN QUESTIONS : TRADITION ET MODERNITÉ

### Symboliques mortuaires

En Afrique noire, le fait de mourir rend puissant. De ce fait, pour mieux éviter les « dangers » de la mort, certains défunts sont chassés ou

trompés. Par exemple, chez les Joola du Sud du Sénégal, ce sont des coups de fusil qui servent à traquer l'esprit des « morts mauvais » au moment où, en Madagascar, l'équipe s'occupant de la mise sous terre de l'enveloppe charnelle doit, en allant vers le lieu d'inhumation, zigzaguer afin que le trépassé perde ses repères et ne revienne plus « perturber le sommeil » des survivants.

Dans la région des Grands Lacs en Afrique, les morts de la communauté sont enfouis dans des endroits différents ; le but de cette pratique étant de les empêcher de s'unir pour, à la fin, contrarier les habitants du village terrestre. En confinant les défunts hors des espaces humainement perçus, c'est-à-dire en dehors de la circonscription communautaire, ces derniers seront, très certainement, tenus sous silence, taisant ainsi, pour l'éternité, leur courroux<sup>2</sup>. Autrement dit, en empruntant la voie de ces rites de la mort, les Africains s'octroient les moyens symboliques de la séparation avec le mort et la mort<sup>3</sup>.

En Afrique noire, dit Louis-Vincent Thomas, quelques rites aux allures étranges permettent de rompre avec le mort. En adressant des propos consacrés au trépassé pour l'inciter à accepter son sort d'être de la mort, la société peut, selon les circonstances, décider d'attacher solidement le cadavre ou le mutiler, de sorte qu'il soit incapable de reprendre le chemin du retour. Dans cet ordre d'idées, la population joola a traditionnellement admis que soit cassée une jambe de la personne morte ou bien que ses yeux soient crevés. Dans d'autres contrées africaines, le corps est déposé au « pied d'une montagne ou au-delà d'une rivière qu'il ne pourra franchir »<sup>4</sup>.

Par respect pour les morts, compte tenu de leur pouvoir redoutable, chez les Wolof du Sénégal qui, pourtant, semblent être entièrement islamisés, les valeurs traditionnelles ne cessent de s'imposer comme des normes obligatoires dont il ne serait pas possible de faire l'économie. Dans cette contrée, il est culturellement opportun de nourrir et d'abreuver

---

<sup>2</sup> Kashamura, Anicet, *Famille, sexualité et culture*, Paris, Payot, 1973, p. 59.

<sup>3</sup> Decary, Raymond, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Paris, Laffont, 1951, p. 254.

<sup>4</sup> Voir Louis-Vincent Thomas, *La mort africaine*, 1982, Paris, Payot ; *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985, pp. 178-179.

les défunts dont l'esprit procède à des visites nocturnes en vue de s'imprégner des préoccupations des « vivants visibles ». Pour ce faire, certains Wolof se plaisent à jeter, par terre, des aliments solides ou liquides en guise de nourriture pour les morts de la parenté<sup>5</sup>.

Dans le même prolongement, en milieu wolof traditionnel, le départ prématuré et successif d'un ou de plusieurs parents, après la mort d'un membre de la parenté, traumatise le groupe qui entreprend un dialogue, voire une « communication » avec le disparu, au cimetière. Devant la tombe du dernier défunt du lignage, qui est censé inviter les parents vivants à le suivre dans le Pays des morts, une personne d'un certain âge est déléguée pour solliciter sa sympathie. Ainsi, par le biais de termes consacrés, le représentant de la famille éplorée apprend au mort qu'il doit taire ses caprices. Une fois le rite terminé, il rentre au domicile. Selon les Wolof, l'efficacité de la pratique réside dans le fait que la situation d'après-dialogue est souvent suivie d'un arrêt de la succession des cas de mort.

C'est, sans doute, parce qu'il est possible de parler au défunt et que ce dernier est en mesure de répondre à ses interlocuteurs que les Joola interrogent le mort et lui offrent de la sorte l'opportunité de présider ses propres funérailles, s'il quitte, âgé, le monde des vivants visibles. Ainsi, chez les Joola, les causes de la mort appartenant, souvent, au registre de la surnature, le trépassé est interrogé afin qu'il livre les secrets de sa mort. Les porteurs du cadavre, au nombre de quatre, des jeunes garçons en particulier, à travers une parade où ils peuvent avancer, reculer ou bouger sur place, « poussent » le mort, attaché sur une chaise, à « répondre » à l'ensemble des questions posées et permettent à l'assemblée de comprendre les origines naturelles ou surnaturelles du décès<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Nous précisons que ces pratiques rituelles coutumières, sacrilèges aux yeux de l'Islam, sont encore d'actualité en milieu wolof.

<sup>6</sup> Voir Louis-Vincent Thomas, 1968, *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, F.L.S.H., 1968 ; Paris, Karthala, 2013 ; 1995, « « Leçon pour l'Occident : ritualité du chagrin et du deuil en Afrique », in T. Nathan et coll., *Rituels de deuil, travail de deuil*, Rhône-Alpes, *La Pensée sauvage*, pp. 39-40 ; Lamine Ndiaye, « Mort et altérité », in *Éthiopiennes*, n°74, 2005, pp. 259-277 ; 2008, « Mort et imaginaires en

Après ces quelques exemples de rapports particuliers à l'issue fatale, il nous semble utile de procéder à la description, si sommaire soit-elle, de l'espace de la mort qui permet, assurément, de mieux comprendre le statut des « vivants invisibles » en terre négro-africaine.

### **Le « village-sous-la-terre » : un au-delà qui n'est pas au delà ...**

Parler de l'espace de la mort, c'est se proposer de re-penser cet « environnement » symbolique que Patrick Baudry nomme « l'espace espacé »<sup>7</sup>. Dans le contexte négro-africain, ce lieu, symboliquement connu, renvoie, de toute façon, à l'imperceptible perçu. Louis-Vincent Thomas, père de la Thanatologie, africaniste de première heure, « vieux sénégalofrançais » qu'il était, comme il avait l'habitude de me le dire, a toujours fait, à propos de la mort africaine, la distinction entre le « village-sur-la-terre » habité par les « vivants visibles » et le « village-sous-la-terre », domaine réservé des trépassés ou « vivants invisibles ». Ces derniers sont considérés comme les détenteurs du pouvoir de maintenir l'ordre et l'équilibre sociaux souhaités. Dans le même temps, ils sont les gardiens de la continuité du phylum parental, gage de la transmission générationnelle, socle par le truchement duquel repose la construction des identités<sup>8</sup>.

De ce point de vue, en s'intéressant à l'espace de la mort, nous interrogeons-nous aussi, semble-t-il, sur la place des morts en fait, c'est-à-dire sur celle de la mort et de ses énigmes « indépassables ». De la sorte, parler de l'imperceptible, ce n'est pas dire l'im-percevable, c'est-à-dire ce qui refuse de se donner à percevoir ou à se percevoir, c'est discourir sur ce « machin » qui se perçoit autrement que par le sensible. Ce « machin » n'est, en définitive, rien d'autre que le « pays invisible » des « partis », selon l'expression wolof.

---

Afrique », Université Cheikh Anta Diop, in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines, ETHOS*, n°38 /B, p. 1-21.

<sup>7</sup> NDiaye, Lamine, *Parenté et mort chez les Wolof du Sénégal*, Paris, L'Harmattan, 2009, préface de Patrick Baudry, p. 10.

<sup>8</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 301.

En fait, dans la plupart des communautés d’Afrique noire, il est d’usage de considérer l’existence d’un monde invisible et inséparable du monde visible des survivants. Cette « réalité » fonde le respect et la déférence dévolus aux ancêtres honorables<sup>9</sup>.

Mais, nous devons retenir le fait que le « Pays des morts » ne semble avoir une existence que sur le plan symbolique ; il appartient, en quelque sorte, au registre de l’imaginal. De ce fait, pour les peuples qui habitent au bord de la mer, le « terroir » des morts se trouvent dans une île lointaine située au cœur des vagues, cependant que d’autres groupes supposent que c’est à l’Ouest – direction du coucher du soleil procédant à des visites de nuit réservées aux morts. Dans les zones qui pratiquent l’inhumation, le « royaume des morts » est localisé sous la terre<sup>10</sup>. C’est, très certainement, ce qui explique la construction des cimetières censés être la partie visible de l’habitat invisible des vivants du « village-sous-la-terre » et par l’intermédiaire desquels toute une gamme d’usages rituels consacrés se concrétise.

À ce propos, les exemples tirés des us et coutumes malinké et somba sont assez illustratifs. En milieu malinké, après l’accouchement, une femme, restée longtemps sans progéniture, doit se présenter auprès de « l’esprit protecteur de son village », « Maribayasa », complimenté pour sa puissance et sa générosité, devant son « domicile », un arbre « situé en bordure du cimetière »<sup>11</sup>. Chez les Somba du Dahomey, après la présentation du nouveau-né aux ancêtres protecteurs, fait qui coïncide avec la donation du nom, la matrone et les personnes âgées du lignage cherchent à découvrir de quel ancêtre le « bébé » a hérité de son être, même ne serait-ce que partiellement. Comme le dit, si bien, Anne Stamm, « on s’assure

---

<sup>9</sup> Selon Emmanuel Swedenborg, « l’homme ne meurt pas, mais est seulement séparé de la partie corporelle qui lui servait dans ce monde-ci [...]. L’homme, quand il meurt, ne fait autre chose que passer d’un monde à un autre ». Cité par Raymond Moody, *La vie après la vie*, Paris, Robert Laffont, 1977, pp. 142-143.

<sup>10</sup> Laccarriere, Jacques, *En suivant les Dieux. Au centre des Mythologies*, Paris, Philippe Lebaud, 1984, p. 269.

<sup>11</sup> Stamm, Anne, *La parole est un monde. Sagesses africaines*, Paris, Seuil, 1999, p. 76.

encore qu'il est un "vieil homme", qu'il doit "se dégager de l'emprise de l'autre monde" »<sup>12</sup>.

En choisissant ces quelques exemples qui, nous le savons, sont loin d'être exhaustifs, nous pouvons dire que l'existence, en terre africaine, d'un « monde des morts », « réplique fantastique ou caricaturale de ce royaume des vivants qu'est le monde d'ici-bas »<sup>13</sup>, ne demande pas à être démontrée. Ce monde est appelé, en terres sumériennes et akkadiennes, le « Pays sans retour » ou la « Maison des ténèbres »<sup>14</sup>. Les Grecs parlaient d'Hadès<sup>15</sup>. Dans la mythologie grecque, cet « État des morts » est entouré de quatre cours d'eau diaboliques : le Styx, l'Achéron, le Coccyte et le Pyriphlégéton. Chez les Adja-fon, ce pays porte le nom de « Lomtômê » (« le pays de l'ailleurs »), « Savatomê » (« le pays de Sava »), « Abadaxwé Djêsû tomê » (« le pays d'Abada Djêsû »), « *kutumê* » (« le pays de la mort »), « Do » (en-bas)<sup>16</sup>. Chez les Wolof, les termes « *njaniiw* » ou « *allaaxira* »<sup>17</sup> (au-delà), « *kërug dëg gi* » (« la maison de la vérité ») servent à désigner le monde habité par les « vivants invisibles ». Un autre mot est employé aussi pour plaisanter avec la mort. Il s'agit du terme « *silxafaar* »<sup>18</sup> dont les Wolof semblent ignorer l'étymologie.

Après cette esquisse de la terminologie dévolue à l'« habitat » de la mort et des morts, nous nous attacherons à démontrer que cet univers de la symbolique « pure » reste, sans conteste, aux yeux des mortels, le lieu à partir duquel le rapport entre les morts et les vivants entre dans la sphère du théoriquement possible.

---

<sup>12</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 77-78.

<sup>13</sup> Laccarière, Jacques, *op. cit.*, 1984, p. 270.

<sup>14</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 270.

<sup>15</sup> Dans l'*Odyssée*, Ulysse descend à la frontière du royaume d'Hadès.

<sup>16</sup> Bamunoba, Y. K. et Adoukonou, Barthélémy, *La mort dans la vie africaine*, Paris, Présence Africaine, 1979, p. 271.

<sup>17</sup> C'est la déformation de l'arabe « al-ahira » qui signifie « l'autre-Monde ».

<sup>18</sup> Le terme employé par les Wolof renvoie à l'idée de lieu de la disparition totale.

## Le Pays des morts : un espace dialogique

Que nous soyons en Occident ou en Afrique, les morts semblent être des vivants rendus simplement invisibles par la mort. De ce fait, selon Michel Ragon, dans une des communautés ivoiriennes, les morts sont enterrés à proximité des habitations familiales et sur les lieux collectifs. Cette pratique, en même temps qu'elle favorise le rapprochement des membres de la parenté disparus, aide à l'unification des deux mondes. Cette continuité symbolique entre les deux espaces explique l'inexistence des cimetières dans cette tribu de la Côte d'Ivoire<sup>19</sup>. Cette envie de se rapprocher des défunts peut, dans une certaine mesure, être analysée comme la reconnaissance de leur faculté posthume de disposer d'un verbe supérieur, actif et surabondant.

Nous précisons que le dialogue avec les morts est, symboliquement, de l'ordre du possible, chez les Joola, groupe ethnique que les écrits de Louis-Vincent Thomas ont rendu célèbres dans la littérature ethnographique. C'est pourquoi, ces derniers s'offrent le luxe de procéder à l'interrogatoire de leur mort afin qu'il livre les raisons causales de sa disparition. À ce propos, la découverte des causes de la mort va être le signal de départ pour le début des funérailles et le port du deuil pour les parents.

Ce qui est sûr, c'est que le cimetière, espace physique de la mort, « archipel des morts », selon l'expression de Jean-Didier Urbain<sup>20</sup>, est du domaine du perceptible. Toutefois, il faut reconnaître qu'il existe un autre espace, celui de la symbologie par excellence qui, en sortant du cadre du « perceptible concrètement », se voit, par conséquent, socialement, conférer le statut d'un ailleurs, fondateur de l'ici. C'est cette aire géographique de l'imaginaire sensé qui nous intéresse et que nous considérons, en fait, comme étant l'espace primordial de la Vie ne se comprenant pas comme une in-vie appréhendable non pas hors de la vie, mais dans la vie.

---

<sup>19</sup> Ragon, Michel, *L'espace de la mort*, Paris, Albin Michel, 1981, p. 26 ; voir aussi Ernest Dammann, *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 1964, pp. 173-174.

<sup>20</sup> Urbain, Jean-Didier, *L'archipel des morts*, Paris, Plon, 1989 ; Paris, Payot, 1999.

En nous fondant sur des exemples tirés des cultures différentes, nous essayerons de montrer qu'en refusant de plaisanter avec l'issue fatale, à cause de son sérieux, les Africains prennent en compte, forcément, le devenir du mort, voire des trépassés « qui ne sont pas seulement des absents ou des disparus »<sup>21</sup>, mais des « vivants » à la puissance active.

## LE « DÉNI » DE LA MORT EN MILIEU WOLOF SÉNÉGALAIS

### **Le cimetière : un espace (con)sacré de la vie**

Le cimetière africain est, par excellence, la face visible de l'espace de vie des morts.

Chez les Wolof, comme chez la plupart des ethnies vivant dans l'espace sénégalais (Seereer, Tukulóor, Soninke, Jóola, etc.), le cimetière ne s'éloigne guère du centre du village. Cette position stratégique de l'accès de l'« habitat des morts » est le résultat d'un imaginaire social qui place la mort et l'ensemble des rites mortuaires au cœur de la vie. Comme le dit Michel Hulin dans son ouvrage *La face cachée du Temps*, le cimetière et la « vie » que ses « habitants » y mènent ne sont très certainement « qu'une déformation, une adaptation, une transformation imaginaire d'une existence réelle, celle de la non-mort »<sup>22</sup>.

En considérant la vie outre-tombe, les êtres humains cherchent, résolument, à s'offrir un lieu de privilège de l'« éternelle vie », la Vie plus que jamais perdurable qui ne s'épuisera pas. Comme le pense judicieusement Marcel Mauss, « nos sociétés ne font que se payer la fausse monnaie de leurs rêves ». Dans cette perspective, la mort-anéantissement, en ce sens qu'elle ne se justifie pas, n'est plus une solution. En se « tuant » par la force « souterraine » des images et des imaginaires, des symboles et des symboliques, la mort dominatrice est domestiquée, dominée, au nom de la victoire de la vie. C'est, sans aucun doute, ce qui explique « nos » croyances en la métempsychose, en la réincarnation, en l'existence des esprits ancestraux se promenant entre l'ici-bas et l'au-delà.

---

<sup>21</sup> NDiaye, Lamine, *op. cit.*, 2009, p. 10.

<sup>22</sup> Hulin, Michel, *La face cachée du Temps*, Paris, Fayard, 1985, cité par Louis-Vincent Thomas, *La mort*, Paris, PUF, 1988, p. 120.

En nous appuyant sur le Pays wolof, nous disons que le cimetière n'est pas un ensemble d'îlots où chaque trépassé mène, de manière solitaire, sa « vie » posthume commençant. En tant que porte d'un monde symbolique, la « cité des morts » va être l'espace par lequel passe, pour se réaliser, la solidarité retrouvée, c'est-à-dire celle qui promeut la recomposition de la chaleur parentale plus que jamais refondée.

Ce qu'il faudrait surtout retenir, c'est le fait que le cimetière soit perçu comme le point de rencontre entre la mort et la vie qui ne se séparent pas absolument<sup>23</sup>. Cette vision du monde aide à mieux comprendre les enjeux de l'ensemble des cultes que nous avons coutume d'associer au « territoire des morts » et qui est une autre façon de mettre en évidence la vie triomphante.

La mort « tuée » : de quelques rites mortuaires pour domestiquer le trauma face à la « mort-néantisation »

**- Le *maam* ou la pratique rituelle de « présentification symbolique » du grand-parent décédé**

Dans presque toutes les communautés noires, la vie véritable d'un être se mesure non pas seulement par rapport à un âge avancé, mais surtout, à l'aune d'une progéniture nombreuse. Avoir beaucoup d'enfants, gage d'une postériorité méritoire, est le signe d'une vie s'éternisant. Ainsi, par l'intermédiaire du rite du *maam*, mise en scène culturelle de la présence symbolique<sup>24</sup>, pendant les funérailles, du grand-

---

<sup>23</sup> « La mort n'étant bien entendu pas une coupure radicale de la vie, mais sa continuation à un niveau socialement négatif », on peut penser pourquoi, chez les Wolof du Sénégal, par exemple, il est inacceptable de penser une scission entre la vie et la mort. Voir, à ce propos, Georges Granai, *L'homme, race et mœurs*, Paris, Clarté, 1957, p. 7.

<sup>24</sup> Chez les Jóola de la Casamance, ethnie dont les pratiques mortuaires sont décrites par Louis-Vincent Thomas, la personne âgée préside, devant sa postérité, ses propres funérailles, habillée, majestueusement, de ses plus beaux oripeaux. Cette manifestation « festive » est ponctuée par des séances de danses, de chants, des remontrances et des interrogatoires. Voir, à ce propos, Louis-Vincent Thomas, *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, F.L.S.H., 1968 ; ouvrage présenté et préfacé par Jean-Marie Brohm, Paris, Karthala, 2013 ; *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975 ; *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982 ; *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985 ; *Les chairs de la*

parent disparu, se réalise le désir d'intégration de la mort dans la vie. En imitant l'accoutrement, les gestes et la voix de l'ascendant qui n'est plus, les petits-enfants aident aussi les membres de la parenté à exorciser le démon de la mort-néantisation. La faucheuse, ainsi analysée, ne renvoie plus à un ailleurs inconnu. Elle n'est plus, non plus, un non-sens. Elle est la mise en forme réalisée de la vie qui ne mène plus vers un inconnu, mais vers un ailleurs symboliquement connu. L'ailleurs fonde alors l'ici et la vie, considérée comme n'ayant pas de fin, est socialement autorisée. Dans cette perspective, l'événementiel, en niant le trépas, permet, à cette manière, à l'assemblée ravie, d'honorer les acteurs du jeu, en guise de récompense méritée.

Nous ne pouvons pas décrire le *maam* wolof sans nous soucier de cette autre pratique de dédramatisation de l'issue fatale, à l'œuvre chez les Wolof. Il s'agit du *rangooñu-maam*<sup>25</sup> ou « larmes du grand-parent », phénomène rituel mortuaire entrepris par les descendants proches ou bien par tous ceux qui sont considérés comme tels, pour libérer les funérailles de ses emprises funèbres.

**- Le *rangooñu-maam* ou « les larmes du grand-parent »**

Cet événement, qui a souvent lieu le dernier jour des funérailles, regroupe les adolescents de la parenté, sans distinction de sexe. Ces derniers fardent leur visage avec de la cendre de bois mort, portent de vieux habits déchirés et passent, pieds nus, devant tous les « endeuillés » et personnes venues présenter leurs condoléances à la famille attristée. Ils leur tendent un bol ou une bassine contenant quelques ordures ménagères en espérant y recevoir des cadeaux, en espèces, censés encourager leur geste de compassion envers le disparu.

---

*mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 2000 ; « Vie et mort en Afrique : introduction à l'ethnothanatologie », in *Ethnopsychologie*, 27<sup>ème</sup> année, 1972, pp. 103-122.

<sup>25</sup> Voir Lamine NDiaye, La relation parenté / mort chez les Wolof du Sénégal, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Patrick Baudry (dir.), Besançon, Université de Franche-Comté, 2000, pp. 348-349.

Par le biais du cérémonial, les émotions causées par la mort et le caractère grave des funérailles vont être « récupérés » et contenus. Comme le dit Jean Capron,

[...] la parenté à plaisanterie [...] libère la spontanéité individuelle, “organise” la négation de toute hiérarchie, élève cette négation au rang de principe de vie sociale. Cette exploitation des forces constructives qui libèrent le rire et la détente physique apparaît comme un refus de se laisser enfermer dans cette atmosphère de “compassion” et d’aliénation de la joie de vivre que détermine un trop exclusif respect des hiérarchies sociales établies<sup>26</sup>.

L’atmosphère funèbre de la cérémonie commémorative est ainsi prise en charge socialement et la disparition de l’être cher intégrée au travers d’une ambiance de détente codifiée théâtralisée qui encourage le rire et l’euphorie. C’est dire que, dans cette situation de « dédramatisation » de la mort par la jeune génération, la mise en œuvre de la parenté à plaisanterie fait sens en ce qu’elle ne saurait pas permettre au trépas de se justifier comme la « bonne voie », c’est-à-dire celle qui conduit à la vie. Ce faisant, par le recours à l’activité rituelle, la société refuse de reconnaître la « fin de la vie » comme une « solution »<sup>27</sup>.

## CONCLUSION

L’anthropologie de la mort, la thanatologie, telle que préconisée et pensée par le « James Bond » de la sociologie, n’est pas, dans le contexte négro-africain, une « étude scientifiquement sensée » de la mort en effet, mais celle de la vie en fait, dans tous ses états. C’est, en définitive, la « science » de l’invite profondément à la vie ; cette « vie-entièrement » qui n’a plus jamais le droit de se taire parce que, tout simplement, elle refuse d’être contredite par l’ « in-vie », c’est-à-dire par la « non-vie » non pas biologiquement parlant, mais socialement.

---

<sup>26</sup> Capron, Jean, « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles », in *Études Voltaïques*, 4, 1963, p. 107.

<sup>27</sup> Camus, Albert, « Si la seule solution est la mort, nous ne sommes pas sur la bonne voie. La bonne voie est celle qui mène à la vie, au soleil ». Cité par Gilles F. Jobin, *Marx ou le sens de la vie*, Montréal, Québec / Amérique, 1992, p. 9.

En nous fondant sur les représentations socio-historico-culturelles africaines de la mort, en général, et sur un ensemble de pratiques rituelles à l'œuvre chez les Wolof du Sénégal, en particulier, nous avons tenté de montrer que, aux yeux des Africains, la faucheuse, à force d'être intégrée dans la vie, finit par ne plus exister. Compte tenu de cet état des faits, nous devons reconnaître, en reprenant les termes de « L.V.T. » – comme aiment l'appeler ses proches –, que, pour l'Africain, « le temps des morts » n'est pas, en définitive, « un temps mort » car il semble savoir que « le meilleur moyen de vivre en bonne harmonie avec les morts, c'est de ne pas les liquider »<sup>28</sup>. Telle est une des leçons que l'on peut apprendre et retenir de la mort socialement vécue et mise en scène par les Wolof du Sénégal.

## BIBLIOGRAPHIE

BAUDRY, Patrick, *Une sociologie du tragique*, Paris, Cerf/Cujas, 1986.

BAUDRY, Patrick, *Violences invisibles. Corps, monde urbain, singularité*, Bègles, Éditions du Passant, 2004.

BECKER Howard S., *Outsiders*, Paris, Métailié, 1985.

BECKER Howard S., *Sociologie et musicien dans l'école de Chicago*, Paris, L'Harmattan, 2014.

BESSETTE Jean-Michel, *Sociologie du crime*, Paris, PUF, 1982.

BESSETTE Jean-Michel, (dir.), *Crimes et cultures*, Paris, L'Harmattan, 1999.

BESSETTE Jean-Michel, (dir.), *Être socio-anthropologue aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2014.

BESSETTE Jean-Michel, « De quelques modes traditionnels de régulation chez les Inuit », in *Revue de Sociologie et d'Anthropologie*, Utinam, n°1, 1992, pp. 7-22.

BETTELHEIM Bruno, *Les blessures symboliques. Essai d'interprétation des rites d'initiation*, Paris, Gallimard, 1977.

BOURDIEU Pierre et PASSERON Jean-Claude, *La reproduction*, Paris, Minit, 1970.

---

<sup>28</sup> Thomas, Louis-Vincent, entretien avec Anita Kechichian, « Louis-Vincent Thomas et la célébration de la mort », *le monde*, 05/12/1982, 4 p.

- BOURDIEU Pierre, *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 1982.
- BOURDIEU Pierre, *Choses dites*, Paris, Minuit, 1987.
- BOURDIEU Pierre, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Seuil, 1992.
- CAILLOIS Roger, *Les Jeux et les Hommes*, Paris, Gallimard, 1958.
- CALAME-GRIAULE Gèneviève, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- CAPRON Jean, « Univers religieux et cohésion interne dans les communautés villageoises bwa traditionnelles », in *Études Voltaïques*, 4, 1963.
- CAZENEUVE Jean, *Sociologie du rite*, Paris, PUF.
- DAMMANN Ernest, *Les religions de l'Afrique*, Paris, Payot, 1964.
- DECARY Raymond, *Mœurs et coutumes des Malgaches*, Paris, Laffont, 1951.
- DIOP Abdoulaye-Bara, *La société wolof*, Paris, Karthala, 1981.
- *La famille wolof*, Paris, Karthala, 1985.
- DURKHEIM Émile, *De la division du travail social*, Paris, PUF, 1986.
- ÉLIADÉ Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965.
- DIOP Abdoulaye-Bara, *Initiations, rites, sociétés secrètes*, Paris, Gallimard, 1976.
- DIOP Abdoulaye-Bara, *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1983.
- DIOP Abdoulaye Bara, « Sciences, idéalisme et phénomènes paranormaux », in *Critique*, 23, 1948, pp. 315-323.
- GIRARD René, *La violence et le sacré*, Paris, Grasset, 1972.
- GIRARD René, *Le bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.
- GODELIER Maurice, *La production des Grands Hommes*, Paris, Fayard, 1982.
- GODELIER Maurice, *L'énigme du don*, Paris, Fayard, 1996.
- GODIN Christian, *La totalité 1. De l'imaginaire au symbolique*, Seyssel, Champ Vallon, 1998.
- GRANAI Georges, *L'homme, race et mœurs*, Paris, Clarté, 1957.
- GRANAI Georges, *Systèmes familiaux et matrimoniaux en Afrique*, Paris, PUF, 1953.
- GRANAI Georges, *Dieu d'eau*, Paris, Fayard, 1985.

- GRIAULE Marcel, « L'Alliance cathartique », in *Africa*, vol. XVIII, n°4, 1948.
- HOLAS Bohumil, *L'Afrique noire*, Paris, Bloud & Gay, 1964.
- HOLAS Bohumil, *La pensée africaine*, Paris, Geutner, 1972.
- HOMÈRE, *Odyssée*, Paris, Gallimard, 1960.
- HUIZINGA Johan, dans son ouvrage *Homo ludens. Essai sur la fonction sociale du jeu*, Paris, Gallimard, 1951.
- HULIN, Michel, *La face cachée du Temps*, Paris, Fayard, 1985.
- JOBIN Gilles F., *Marx ou le sens de la vie*, Montréal, Québec / Amérique, 1992.
- KASHAMURA Anicet, *Famille, sexualité et culture*, Paris, Payot, 1973.
- KOUROUMA Amadou, *Monnè, outrages et défis*, Paris, Seuil, 1992.
- LABOURET Henri, « La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale », in *Africa*, vol. II, 1929.
- LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.
- LE BRETON David, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995.
- LEIRIS Michel, *Miroir de l'Afrique*, Paris, Gallimard, 1996.
- MAERTENS Jean-Thierry, *Le jeu de mort*, Paris, Aubier Montaigne, 1979.
- MAISONNEUVE Jean, 1988a, *Les rituels*, Paris, PUF.
- MAISONNEUVE Jean, 1988b, *Les conduites rituelles*, Paris, PUF.
- MARCIREAU Jacques, *Rites étranges dans le monde*, Paris, Laffont.
- MEITÉ Méké, « Les alliances à plaisanteries comme voie de résolution des conflits », in *Éthiopiennes*, n°72, 1<sup>er</sup> semestre, 2004, pp. 101-112.
- MEITÉ Méké, « Les Gardiens du Temple de Cheikh H. Kane : un hymne à la parole du griot », in *Revue En-Quête*, n°4, Abidjan, PUCI, 2009, pp. 131-147.
- MEMEL FOTÉ Harris, *Le système de l'adjoukrou*, Dakar-Abidjan-Lomé, N.É.A, 1980.
- MOODY Raymond, *La vie après la vie*, Paris, Robert Laffont, 1977.
- NATHAN Tobie, *L'influence qui guérit*, Paris, Odile Jacob, 1993.
- NDIAYE Lamine, La relation parenté / mort chez les Wolof du Sénégal, Thèse de Doctorat Nouveau Régime, Patrick Baudry (dir.), Besançon, Université de Franche-Comté, 2000.

- NDIAYE Lamine, *Parenté et mort chez les Wolof*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- NDIAYE Lamine, *Mort et thérapie en Afrique*, Paris, L'Harmattan, 2012.
- NDIAYE Lamine, *Culture, crime et violence*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- NDIAYE Lamine, « De la violence partout : regard socio-anthropologique sur les formes de violence », in *Les Cahiers Histoire et Civilisations*, n°2, 2004, pp. 163-174.
- NDIAYE Lamine, « Mort et altérité », in *Éthiopiennes*, n°74, 2005, pp. 259-277.
- NDIAYE Lamine, « Mort et imaginaires en Afrique », Université Cheikh Anta Diop, in *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines*, ETHOS, n°38 /B, 2008, pp. 1-21.
- RAGON Michel, *L'espace de la mort*, Paris, Albin Michel, 1981.
- RIVIÈRE Claude, *Les rites profanes*, Paris, PUF, 1995.
- RIVIÈRE Claude, « L'initiation en procès », in *Mort et Vie. Hommage au Professeur D. Zahan*, Paris, L'Harmattan, 1996, pp. 201-221.
- RODEGEM F. M., « Les Injures agonistiques des gardiens de bétail au Burundi », in *Psychopathologie africaine*, XII.3, 1976, pp. 413-442.
- SÉNÉGAL, Troisième Recensement Général de la Population et de l'Habitat (RGPH3), Rapport national de présentation des résultats, ANSD, décembre 2006.
- SOUSBERGHE Léon de, « Les Frères de belles-mères dans les sociétés du Kwango et l'interprétation des structures de parenté », in *Zaire*, n°9, 1955.
- SOW Ibrahima, *La Philosophie africaine*, Dakar, IFAN, 2010.
- STAMM Anne, *Les religions africaines*, Paris, PUF, 1995.
- STAMM Anne, *La parole est un monde. Sagesses africaines*, Paris, Seuil, 1999.
- SZASZ Thomas, *Douleur et plaisir*, Paris, Payot, 1986.
- TERRAY Emmanuel, « Réflexions autour de la violence symbolique », in *Actuel Marx. Autour de Pierre Bourdieu*, n°20, Paris, PUF, 1996, pp. 11-25.
- THOMAS Louis-Vincent, *Cinq essais sur la mort africaine*, Université de Dakar, F.L.S.H., 1968 ; Paris, Karthala, 2013.
- THOMAS Louis-Vincent, *Anthropologie de la mort*, Paris, Payot, 1975.
- THOMAS Louis-Vincent, *La mort africaine*, Paris, Payot, 1982.
- THOMAS Louis-Vincent, *Rites de mort*, Paris, Fayard, 1985.

- THOMAS Louis-Vincent, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Stock, 1995.
- THOMAS Louis-Vincent, *Les chairs de la mort*, Paris, Sanofi-Synthélabo, 2000.
- THOMAS Louis-Vincent, « Leçon pour l'Occident : ritualité du chagrin et du deuil en Afrique », in *T. Nathan et coll., Rituels de deuil, travail de deuil, Rhône-Alpes, La Pensée sauvage*, 1995, pp. 39-40.
- THOMAS Louis-Vincent, « Vie et mort en Afrique : introduction à l'ethnothanatologie », in *Ethnopsychologie*, 27<sup>ème</sup> année, 1972, pp. 103-122.
- THOMAS Louis-Vincent et LUNEAU René, *La terre africaine et ses religions*, Paris, Larousse, 1975.
- URBAIN Jean-Didier, *L'archipel des morts*, Paris, Plon, 1989 ; Payot, 1999.
- VAN GENNEP Arnold, *Les rites de passage*, Paris, Picard, 1981.
- WORONOFF Michel, *Homère, L'Iliade*, Paris, Casterman, 1996.
- ZAHAN Dominique, *La dialectique du verbe chez les Bambara*, Paris, La Haye, 1963.
- ZAHAN Dominique, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot, 1972.
- ZIEGLER Jean, *Les vivants et la mort*, Paris, Seuil, 1975.

## CONTRIBUTION À L'ÉTUDE DES BALANTES DE LA GUINÉE- BISSAU

Chérif MBODJ\*

On compte une vingtaine d'ethnies en Guinée-Bissau. Sur une population estimée à 1.442.029 habitants en juillet 2006, les Balantes (30%) constituent l'ethnie la plus nombreuse, devant les Fulas (20%), les Manjaks (14%), les Mandingues (13%), les Papels (7%), les Mankañ (3%), les Bijogos (2,5%). Les autres ethnies (Bajarakés, Baynuks, Beafadas, Brames, Felupes, Ganjolas, Kasangas, Nalus, Soninké, Suas, Susus, etc.) représentent 10, 5%<sup>1</sup>.

Après avoir procédé à une présentation dialectologique de la langue balante et donné un aperçu historique sur le peuplement balante, nous examinons les questions relatives à l'organisation sociale et économique, à la religion et à l'habitat des Balantes de la Guinée-Bissau.

### 1. SITUATION LINGUISTIQUE

#### 1.1. Classification de la langue balante

Le balante ou fraase est une langue du groupe Atlantique-Ouest de la famille Niger-Congo dans la classification de Greenberg (1963 : 6-41). Il constitue, avec le Manjaku, le Mapel, le Mankañ et le Jóola, un ensemble linguistique que J.D. Sapir (1971) classe dans le sous-groupe *bak* de la branche nord des langues atlantiques. Le terme *bak* a été créé par Sapir (1961), qui précise que le sous-groupe qui porte cette

---

\* Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Sénégal

<sup>1</sup> Voir en annexe, la carte des principales langues et ethnies de la Guinée-Bissau (carte 1).

dénomination est caractérisé par la présence d'une extension k dans le préfixe de classe 2, ce qui confère à ce dernier la structure (bV) **k**. En balante, cette extension, que l'on peut caractériser comme le 'trait + humain', est attestée dans la forme des pronoms déterminants de classe 2.

## 1.2. Les dialectes balantes

En Guinée-Bissau, il existe deux dialectes principaux : le kento:he<sup>2</sup> au Nord de la rivière Geba et le Ñaakra au Sud de cette même rivière, que l'on appelle également *balante fora*<sup>3</sup>, est parlé au Sud de la Guinée-Bissau. Les locuteurs de ce balante du Sud du pays vivent à Bedanda<sup>4</sup>, Catió, Caboxanque, Djiu di Infanda et Cassaca. La majorité du lexique de ce dialecte provient du *balante ñakra*, mais se différencie de ce dernier par la prononciation.

Selon Mendes (1990 :115), le balante kentohe est majoritairement parlé dans les régions de Tombali (95 %) et d'Oio (49,60 %). Il occupe la troisième place dans les régions de Quinara (22,40 %), Cacheu (21 %), Biombo (15%) et dans le Secteur autonome de Bissau (13 %).

Du point de vue des codes ISO<sup>5</sup>, les désignations suivantes ont été adoptées pour le balante :

**ISO 639-3** (en) bjt - balante-ganja  
(en) ble - balante-kentohe

Le dialecte *kento:he* se subdivise en deux sous-dialectes : le soofa<sup>6</sup> et le fac<sup>7</sup> séparés par quelques différences phonétiques et lexicales

---

<sup>2</sup> De *tooha* 'partir'. Le terme *kentohe* désignerait donc le 'dialecte de ceux qui sont partis : les *bentoohe*s (singulier *hantoohe*). Les *bentoohe* 'ceux qui sont partis' sont dénommés ainsi par les *beñaakra*. Les *bentoohe*s désignent à leur tour les *beñaakras* par le nom de *behunke* 'oiseaux-tisserands', étant donné qu'ils font, semble-t-il, beaucoup de bruit en parlant, à l'instar des oiseaux-tisserands.

<sup>3</sup> C'est-à-dire le *balante* parlé hors (fora en créole) de l'espace Nord.

<sup>4</sup> Les noms de localité gardent leur transcription traditionnelle sur les cartes géographiques de la Guinée-Bissau.

<sup>5</sup> International Organization for Standardization.

<sup>6</sup> Qui signifie 'piler (les épis pour en détacher les grains) ; piler pour enlever l'écorce'.

<sup>7</sup> ° *f-hac*, dialecte des *bahac* (singulier *hahac*). *haca* signifie 'puiser' (eau).

insuffisantes pour gêner l'intercompréhension : les [ɪ] et [ʊ] du (f) soofa sont réduits à [ə] en fac (°f-hac).

Le pays kentoohe

[...] est aujourd'hui limité au Nord par les Rio Armada et Mansabandim qui le séparent respectivement du Balantacunda au Nord-Ouest et de l'Oio mandinga au Nord-Est. À l'Ouest, les Rio Inquida et Binar font office de frontière avec les pays *naga* et *brame* ; et ce sont, au Sud, le Rio Mansoa et enfin à l'Est, le Rio Braia qui le délimitent et du territoire d'origine et de l'Oio (Handem 1986 :31-32).

Selon nos informations, le *soofa* est surtout parlé dans les régions de Cacheu et d'Oio, notamment dans les villages suivants : Manga, Byambi, ηθeya (Inchéya), Kaṇa, Caale, Kere, ηbadn, Keθamu, ηkiida.

Le *fhac* est parlé notamment à Bhac karbe, Bhac kpaṇ-saw et à Bhac bdiwir. Ce dernier est l'un des plus gros villages *hac*.

## 2. ETHNONYME ET LOCALISATION TERRITORIALE DES BALANTES DE LA GUINÉE-BISSAU

L'ethnonyme balante vient de *balanto* « celui qui refuse » (Handem 1986 : 10), vocable par lequel les Mandingues les désignaient parce qu'au début du XVI<sup>ème</sup> siècle, ils avaient, en effet, refusé de suivre le roi Koli Tenguella lors de sa remontée vers le Fouta-Toro. De ce fait, les Bera:se sont plus connus, aujourd'hui, sous le nom de Balante. Comme le fait remarquer Handem (1986 : 10) cet ethnonyme sert à regrouper les divers groupes sociaux que sont les Balantas manés, les Mansoancas, les Balantas brabo ou de dentro, les Balantas manso ou de fora et les Balantas nagas. Or, les comparaisons lexicales entre les dialectes balantes, effectuées par Doneux (1984), ont permis de démontrer clairement et définitivement que les Suas (ou Mansuankas), dénommés Balantas manso ne font pas partie de l'ethnie balante.

En 2006, selon les données de la SIL<sup>8</sup>, le balante était parlé approximativement par 423 000 locuteurs en Guinée-Bissau, auxquels

---

<sup>8</sup> Recueillies sur le site de la SIL ([www.ethnologue.com](http://www.ethnologue.com)).

on pouvait ajouter les quelque 82 800 locuteurs du Sénégal, soit un total de 505 800 locuteurs.

Le pays balante<sup>9</sup> est situé approximativement entre l'ouest et le centre de la partie Nord de la Guinée-Bissau, c'est-à-dire dans les régions d'Oio et de Cacheu (respectivement 59% et 27 % de la population) comme le montraient les données statistiques du dernier recensement de 1979. Dans les régions du Sud, ils étaient également en nombre important à Tombali et à Quinara, où ils constituaient respectivement 58,6 % et 48,5 % des populations locales (Handem 1986 : 19).

### 3. APERÇU HISTORIQUE SUR LE PEUPEMENT BALANTE

Venus du Fouta Djallon<sup>10</sup>, dans la Guinée-Conakry actuelle, les Balantes s'installèrent, au début du XVI<sup>e</sup> siècle, dans la vallée du Geba où ils fondèrent Duhal. L'explosion démographique les amena à s'étendre de Duhal vers l'ouest, jusqu'au Rio Impernal<sup>11</sup> et vers l'est jusqu'à la hauteur de l'actuel village d'Enxalé. Puis ils progressèrent vers le Nord, vers le Rio Mansoa. De là, ils gagnèrent le Balantacunda et l'Oio et s'étendirent jusqu'au Rio Armada, affluent du Cacheu.

---

<sup>9</sup> Voir en annexe, les zones d'établissement des *Balantes* (carte 2).

<sup>10</sup> « Pour échapper à l'armée des Peuls conduite par Koli Tenguela qui avait envahi le Fouta Djallon et qui les réduisaient à la captivité ». (Handem, 1986 : 29-34).

Selon la tradition orale rapportée par Handem (1986 : 15), certains *Beraase* ont dû s'enfuir du Fouta Djallon à la fin du XV<sup>e</sup> siècle (entre 1490 et 1500) vers le Sud-Ouest pour se soustraire à l'autorité de Koli Tenguela, chef de guerre peul puis vers le Nord-Ouest. Lorsqu'ils arrivèrent dans la province *mandinka* du Gabu, en pays *biafada*, ils s'établirent sur les rives du fleuve Corubal. 'Ils prirent alors le nom de Brassa (Beraasa) qui signifie 'les survivants'. Mais Handem précise que : 'L'on chuchote dans la communauté que l'ethnonyme primitif est révélé lors de l'initiation des hommes', (cf. Handem 1986 : 15.), le secret étant inviolable et inviolé, ajoute-t-elle. Suite à une nouvelle invasion de Coli Tenguela, venu conquérir le Cabu, les *Bara:se* furent encore contraints à l'exode. Se dirigeant vers le Sud-Ouest, ils traversèrent le Geba pour s'installer sur la rive droite de l'estuaire. A. d'Almada, voyageur du XVI<sup>e</sup> siècle mentionne leur présence en ce lieu en 1578. Il ressort généralement des traditions comme des documents écrits par les Européens que l'on peut '(...) situer la fuite des Bara:sa de Timbo entre 1490 et 1500 et leur installation dans la vallée du Geba entre 1500 et 1514', (cf. Handem 1986 : 15).

<sup>11</sup> Bras de mer séparant l'île de Bissau du continent.

À la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, plusieurs familles balantes durent quitter l'Oio et migrer vers le sud pour échapper à l'agression des territoires balantes et mandingue perpétrée par Infali Sonco, chef biafada du Cuor, allié des Portugais, qui avaient reconnu son autorité en 1895, rebroussant ainsi «(...) le chemin emprunté quelque trois siècles auparavant, traversant de nouveau le Geba pour s'installer dans le Quinara biafada» (Handem 1986 : 33). De nos jours, les Balantes continuent toujours à migrer vers le Sud, mais cette migration des temps modernes tient plutôt à des raisons d'ordre économique : la recherche de nouvelles terres immergées propices à la culture du riz

## 4. ORGANISATION SOCIALE

### 4.1. Présentation générale

Les Balantes constituent une société horizontale, sans organisme étatique, sans structuration pyramidale. À la différence du moins de certaines autres ethnies, il n'existe chez les Balantes ni roi, ni castes, ni classes sociales économiquement dominantes. En revanche, la stratification de la société balante semble être fondée sur l'âge et le sexe. Ce sont les personnes les plus âgées, les *belante bendaj*, qui prennent les décisions les plus importantes, bien que chaque famille et, dans les familles, chaque membre puisse être considéré comme très indépendant.

Le chef d'un clan balante est l'aîné de la génération la plus ancienne sur le territoire.

### 4.2. Classes d'âge

La société balante se subdivise en plusieurs classes d'âge<sup>12</sup> ou *sit* (*bsit* au sing.). On en a dénombré 9 masculins : les *kenkpum* (15-18 ans)<sup>13</sup>, les *kenwaac* (18-21 ans), les *keŋaaye* (20-30 ans), les *kefɔr* (21-23 ans), les *kenkpebe* (23-26 ans), les *kenkuman* (26-28 ans), les *keθoŋ* (30-32 ans), les *kelufu-kendaŋ* (32-35 ans) et, enfin, les *keθan*, la classe

---

<sup>12</sup> Les noms des classes d'âge varient en fonction des dialectes (et clans). Ceux qui sont indiqués ici désignent les classes d'âge du *soofa*.

<sup>13</sup> La période mentionnée n'a qu'une valeur indicative.

d'âge des circoncis ou la classe d'âge des *belante bendaj* "des grands hommes", c'est-à-dire celle des sages" autorisés à porter un bonnet rouge. Cet insigne d'initié est un rappel au respect qui leur est dû du fait de leur statut dans la société balante. La période de la circoncision est considérée comme celle de 'la petite mort' chez les Balantes puisqu'on peut en sortir vivant ou mort.

L'ensemble des classes d'âge des individus de sexe masculin se répartit en deux groupes principaux :

- les cadets (*belufu*), qui n'ont pas subi le rite d'initiation, en l'occurrence la circoncision (*fo:h*) ;
- les aînés (*belante bendaj*), qui ont subi le rite d'initiation.

Les *beθan* constituent une classe intermédiaire, celle des circoncis récents.

Les *beθan* doivent se préparer à l'exercice de leurs futures responsabilités de *belante bendaj* pendant une période de quatre ans ou plus durant laquelle ils assument plusieurs fonctions. Par exemple, ils servent de porte-parole aux *belante bendaj* et de crieurs publics et utilisent, à cet effet, le tam-tam d'appel (*mbumbur* au sing et *kmbumbur* au pluriel) et mettent ainsi en application le code de transmission requis dans la circonstance concernée. Ils veillent également sur la santé des membres de la communauté.

C'est pendant cette période qui précède leur intégration dans la classe des *belante bendaj* que les *beθan* s'exercent à la maîtrise de soi (toute forme de violence verbale ou physique leur est interdite), à l'intégrité morale (vols de bétail ou même larcins sont interdits), à l'humilité et à l'esprit de tolérance et de conciliation. Ils sont sévèrement punis en cas de manquement au code de conduite qui leur est imposé.

C'est parmi les *beθan* que l'on recrute le corps de police occasionnel chargé de l'application des peines prononcées par le 'Conseil des sages du village' : bastonnade, acquittement d'amende, etc.

Les *beθan* sont intégrés dans la classe des *belante bendaj* dès que la communauté en question accueille une nouvelle fournée de circoncis récents.

Il ressort de ce qui précède que l'acte le plus important de la vie balante peut être soit la circoncision, soit le mariage (voir *infra*). La circoncision transforme l'individu en homme mûr et responsable, apte à jouir de ses droits civiques.

Des attributs vestimentaires, des conventions linguistiques, des chants et des danses propres permettent de caractériser chacune des différentes classes d'âge des *belufu*.

Les *belante bendaŋ* ont le droit de porter le bonnet rouge qui symbolise leur autorité et le respect qui s'y attache.

En ce qui concerne les jeunes filles et les femmes, elles se répartissent, selon leur état civil pour ainsi dire, en célibataires (*befuule*)<sup>14</sup>, jeunes mariées (*beyikili*), mères de famille (*benun*) et vieilles femmes ou femmes ayant atteint la ménopause (*benun bendaŋ*).

Le prestige des mères de famille est fonction du nombre d'enfants qu'elles ont mis au monde.

### **4.3. Famille balante**

Le système de parenté est patrilinéaire.

Chaque individu porte un patronyme composé du nom du père ou, dans le cas d'une émigration du village d'origine, précédé de la particule *na* qui signifie 'de' et marque l'appartenance patrilinéaire. Le nom qu'il porte peut être relié, le cas échéant, à des événements significatifs pour la famille<sup>15</sup>.

Les Balantes pratiquent l'exogamie et le mariage est virilocal.

### **4.4. Rapports d'inégalité dans la société balante : mécanismes et/ou mesures compensatoires**

#### ***Rapports d'inégalité***

---

<sup>14</sup> On peut préciser s'il s'agit d'une fillette ou d'une jeune fille avec les épithètes respectives *soñ* 'enfant' et *ndaŋ* 'adulte'.

<sup>15</sup> Par exemple *ŋ dibe Yabmna* 'Je suis fatigué d'emprunter' (litt. je être prêté être fatigué) pour garder la mémoire de l'état de dénuement dans lequel se trouvait la grand-mère à la naissance de son petit-fils ainsi dénommé.

On a l'habitude de définir la société balante comme une société horizontale. Mais des études approfondies du CEPI (Centre d'éducation populaire intégrée) de Bissau<sup>16</sup> et la thèse de Handem (1986) ont permis de montrer l'existence d'inégalités dans la société balante. On peut noter, par exemple, la subordination :

- des femmes aux hommes ;
- des cadets aux aînés ;
- des lignages postérieurs au lignage fondateur;
- des villageois au maître de terre, etc.

Mais ces inégalités sont atténuées par des mesures compensatoires fondées sur un système d'échanges réciproques dans les relations entre les membres du groupe. Par exemple, les cadets, les *belufu*, constituent les forces productives (déboisement, labour des champs, etc.), tandis que les aînés, les *belante bendaŋ*, chargés de l'administration, de l'application des règles juridiques, du contrôle de la circulation des femmes et des relations extérieures, leur doivent protection mystique et soutien en toute circonstance.

Il convient de souligner que, même si les relations entre hommes et femmes, entre cadets et aînés, etc., ne sont pas parfaitement égalitaires, les abus d'autorité, les rapports d'exploitation (surtout à des fins personnelles), encore moins l'autocratie ne sont tolérés.

Par ailleurs, les fautes commises par les adultes sont plus sévèrement réprimandées que celles commises par les cadets, qui peuvent être facilement tolérées. Certains aînés recourent au suicide pour réparer un manquement à leur statut et pour échapper ainsi à la honte et au désaveu publics.

Il existe également des mécanismes de compensation. Pour les individus de sexe masculin, on peut citer le *fbalak*, le *kesunde* et la période précédant immédiatement la circoncision. Pour ceux de sexe féminin, on peut mentionner le *knaŋma*.

---

<sup>16</sup> Les CEPI, créés en 1977 dans le cadre de la politique éducative de la Guinée-Bissau, sont devenus par la suite des Centres d'expérimentation d'éducation et de formation (CEEF).

## *Mécanismes et/ou mesures compensatoires*

- *Fbalak*

Le *fbalak*<sup>17</sup> est une fête religieuse organisée et célébrée par les cadets. Cette fête a lieu, en principe, tous les quatre ans. Elle fournit l'occasion aux cadets de s'adresser directement à leur fétiche, d'accomplir eux-mêmes, sans l'intervention des aînés, tous les actes religieux : sacrifices, incantations, etc.

Le *fbalak* est suivi de grandes manifestations sportives et chorégraphiques. Ainsi, le *fbalak* constitue dans la vie des cadets un moment de défolement susceptible de leur permettre de déverser leur agressivité, notamment dans les combats de lutte sans merci qu'ils se livrent à cette occasion.

- *Kesunde*

Le *kesunde*<sup>18</sup> est une fête publique profane organisée tous les ans (sauf pour cas de force majeure : mauvaises récoltes) à laquelle participent tous les segments de la société *balante* qui revêtent, à cette occasion, leurs plus beaux atours. Les acteurs en sont les cadets. Ils sont les seuls à pouvoir participer aux compétitions de danses et de chants sous le regard amusé des aînés et des femmes qui se contentent d'accompagner le rythme des tambours en battant des mains ou en entrechoquant des morceaux de bois ou de fer. Les *befuule* 'jeunes filles', le plus souvent leurs fiancées, sont autorisées à se joindre à eux pour danser. Cependant, il arrive que les femmes esquissent des pas de danse ou étalent un pagne d'honneur pour manifester l'admiration qu'elles ont pour tel ou tel cadet dont la prestation est jugée de grande valeur. Mais le *kesunde*, c'est également l'occasion pour les cadets de monter des scénettes dans lesquelles les comportements des aînés sont présentés sous forme de bouffonneries qui déclenchent les rires de

---

<sup>17</sup> *Balak* est le nom de l'arbre dont le bois sert à fabriquer certains objets utilisés lors de cette manifestation : cannes et autres.

<sup>18</sup> Noter que le terme *sundi* (*fsundi* au singulier et *ksundi* au pluriel) désigne le tambour *balante*.

l'assistance. Et les fonctions des aînés sont ainsi désacralisées pour supprimer, au moins pendant le temps que dure le *kesunde*, les frontières entre les différentes classes d'âge, ce qui a aussi pour effet de renforcer l'unité et la cohésion de la société balante.

- Pré-circoncision

Pendant la période qui précède immédiatement la circoncision, les cadets qui vont être circoncis peuvent se permettre d'adresser des insultes et des moqueries aux aînés. Ceux-ci doivent reconnaître le fait qu'ils sont intouchables en leur remettant des cadeaux (poules, monnaie). De toute manière, on considère que les cadets dont la circoncision est imminente sont au-dessus de toutes les lois juridiques ou religieuses. En réalité, ils sont condamnés à la mise à mort rituelle.

- *knaɲna*

Le *knaɲna* ('fait d'être amoureux') se définit comme une période de trois mois pendant laquelle la femme mariée depuis trois ans a le droit d'avoir des amants hors du village de son mari. La liberté sexuelle qui lui est ainsi concédée permet à ces femmes, notamment à celles qui ont contracté un mariage forcé ou dont le mari est insupportable pour elles de se libérer, de se défouler pendant le *knaɲna*. Cependant, la femme doit savoir agir avec beaucoup de discrétion pour sauver l'honneur du mari et du lignage de celui-ci, mais également pour éviter de déclencher des hostilités qui pourraient être fatales à son mariage.

## 5. RELIGION

Certains Balantes sont de religion musulmane ou chrétienne mais la plupart des Balantes sont des adeptes des croyances traditionnelles. Le fétiche (*hawule*) symbolise l'âme des ancêtres. C'est lui que l'on consulte dans les occasions importantes pour le groupe : naissance, circoncision, mariage, semailles, récolte. C'est également lui que l'on consulte lorsqu'il s'agit de fonder un village, une maison, en somme pour toutes les questions liées à la vie du village. Et c'est généralement une vieille

personne (*hasike* ‘devin, féticheur’) qui est chargée d'intervenir auprès des ancêtres en faveur du groupe.

Chaque village a son devin. Celui-ci établit le lien entre l'esprit protecteur du terroir et la communauté villageoise. Les assistants du *hasike* sont choisis parmi les personnes les plus intègres et les plus respectueuses des traditions et des lois religieuses.

On a assisté, vers 1985, à l'émergence d'un mouvement religieux, le *keyaŋ-yaŋ* ou *keyanki-yanki* ‘ombres, silhouette’ (Callewaert, 1997 et 2000) dont la grande majorité des membres sont des jeunes femmes balantes, mariées ou non. Ils préfèrent s'appeler eux-mêmes *kmbi n ŋhaala* ‘les enfants de Dieu’, *ŋhaala* étant le Dieu des Balantes (Callewaert 1997 : 80). La pratique consiste en un bain rituel collectif, un rituel d'immersion dans un fleuve après une longue marche rythmée de chants et de danses. Le rituel doit avoir lieu un vendredi vers 17 heures.

## 6. ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES

La culture du riz permet aux Balantes de jouer un rôle important au niveau tant économique que politique dans un pays comme la Guinée-Bissau où ils sont les premiers producteurs de riz.

Mais la culture du riz joue également un rôle très important dans la société balante. Le riz, qui est l'aliment de base des Balantes et de toutes les autres ethnies bissau-guinéennes, rythme le cœur de la vie sociale des Balantes dont il constitue l'identité. Tous les actes importants de la vie tels que les rites d'initiation, le mariage, les funérailles sont largement dépendants de la production du riz.

Le riz fonde également l'organisation économique des Balantes et la configuration de l'habitat.

Les habitations sont toujours construites près d'une rizière (*θambe/kθambe*). D'où le caractère dispersé de ces habitations, concessions familiales ou villages. Les cases sont construites avec un mélange de la paille du riz et de l'argile de la rizière. Les femmes fabriquent des brocs avec cette même argile. Elles tirent le sel de ces

rizières. Certaines cérémonies religieuses se déroulent dans ces rizières et le riz est une des principales offrandes au fétiche lors des sacrifices.

Les rizières sont généralement situées sur des terrains marécageux lesquels sont protégés de la haute mer par un ingénieux système de barrages et de digues qui concourt à la fois à la désalinisation des sols conquis sur les marées et à la rétention des eaux de pluie. Ce système permet de réguler le flux d'eau dans les rizières. Ce sont les Balantes qui ont développé cette technique de culture et qui ont également contribué à la diffuser auprès des autres groupes ethniques du pays. Ils ont aménagé plusieurs zones de culture immergée ou irriguée : dans

[...] les vallées des affluents supérieurs du Rio Cacheu, celles du Rio Mansoa et du canal Geba dans la région administrative de l'Oio. Dans les régions administratives du Sud, Quinara et Tombali, régions de migration arassa par excellence, on les rencontre respectivement, sur les rives du Rio Grande de Buba et du Rio Tombali dans le Cubisseco, et le long des Rios Ganjola, Cubidjam, Camexibo, Cajéré et Cacine en territoire nalu. Situées dans les zones maritimes, les régions d'occupation arassa sont caractérisées par une pluviométrie des plus élevées de la Guinée-Bissau, soit 1800 à 2520 mm par an, avant l'irrégularité des pluies constatée ces dernières années (Hadem, 1986 : 20).

Pour la culture du riz, les Balantes utilisent surtout le *kebinde* 'araire à pelle' composé d'un long manche en bois et d'une palette en bois au bout de laquelle se trouve une lame en fer. Ils emploient la faucille pour la moisson.

Les femmes participent au travail à égalité avec les hommes et peuvent disposer librement des biens qu'elles produisent.

Outre le riz, les Balantes cultivent le mil, le sorgho, le dolique<sup>19</sup> et l'arachide, souvent en rotation.

Les Balantes sont également de grands spécialistes de la culture d'anacardier dont la pomme leur procure le vin de cajou appelé *cadjou* qui coule à flots lors des fêtes traditionnelles. L'exportation de la noix de cajou constitue une importante source de richesse pour les balantes et les ethnies installées en pays balante.

---

<sup>19</sup> *Vigna Sinensis*, appelé *ñebe* (niébé) au Sénégal.

L'élevage de bœufs est également une activité traditionnelle prédominante. Les Balantes sont généralement propriétaires d'importants troupeaux de bovins. Ceux-ci sont destinés en priorité à faire des offrandes et des sacrifices à l'occasion de funérailles. On assiste également à l'abattage de plusieurs animaux lors des rites de célébration de la circoncision (*fooh*) ou des grandes fêtes telles que le *kesunde* 'danse de non-initiés' ou le *fbalak* 'danse de circoncision ou de sport', lors des mariages, des décès, ou des rites d'initiation, etc.

Le vol de troupeaux fait partie des traditions de l'ethnie. Il symbolise à la fois le courage et l'intelligence. Cela ne va pas sans problème lorsque le vol se fait au détriment d'autres ethnies qui le considèrent purement et simplement comme un délit et qui portent plainte auprès des tribunaux lorsqu'elles ne se font pas justice elles-mêmes.

Certains Balantes qui vivent près d'un cours d'eau s'adonnent à la pêche. Et le poisson contribue ainsi à leur alimentation.

## 7. HABITAT

En général, l'habitat balante est dispersé. Les habitations sont construites au bord des rizières. Le nombre d'habitations par lieu de peuplement ou village (*kentede / ntede*) peut compter une trentaine de concessions ou plus.

Un lignage peut s'étendre sur un ou trois villages.

Le lieu de réunion du village est toujours un arbre sacré, souvent un fromager.

La concession (*°kpaŋ / °k-kpaŋ*) qui abrite la famille étendue (grands-parents, parents et enfants) constitue la base du système social balante. Elle peut regrouper « autant de familles conjugales qu'il y a de fils mariés non-circoncis » (Handem 1986 : 56). La famille conjugale occupe un espace qui lui sert de maison (*hodn / khodn*).

Protégée par une clôture, la porte d'entrée de la concession est très étroite et elle est munie d'une porte fermée le soir pour se protéger du vol de bétail, assez fréquent en société balante.

Les maisons balantes, qui sont en majeure partie bien construites, sont rondes ou arrondies avec une façade principale plane. Mais, depuis quelque temps, ce sont les maisons rectangulaires ou carrées qui sont les plus répandues.

Une maison comporte généralement plusieurs compartiments : chambres à coucher, salle de réception, grenier, salle à manger, cuisine et bergerie.

Il existe des maisons avec des vérandas fermées qui donnent à l'extérieur de la maison une forme ovale.

Lorsque le chef de famille conjugale a plusieurs enfants, les plus âgés, ceux qui ont atteint l'âge de la puberté, peuvent dormir ensemble dans une case construite à côté de l'habitation principale.

## CONCLUSION

Du fait que certains Balantes commettent des vols de bétail à l'extérieur de leur territoire, les autres ethnies ne considèrent souvent les Balantes que comme des voleurs. Mais cette étude nous a permis de savoir que ce vol de bétail est un des attributs de leur culture où il constitue avant tout un acte de courage qui doit être fondé sur une grande intelligence afin d'éviter à son auteur la peine de mort. Il serait donc hautement souhaitable que les Balantes n'opèrent que dans leurs communautés respectives, les seules qui soient en mesure de comprendre leur conduite, en vue de préserver le bon voisinage avec les autres ethnies qui les considèrent par ailleurs comme d'ingénieux riziculteurs. Handem (1986 : 19-28) fournit des informations détaillées sur la culture du riz et l'organisation de ce travail.

N'oublions pas, cependant, que pendant la guerre de libération dirigée par le Parti africain pour l'indépendance de la Guinée-Bissau et du Cap Vert (le PAIGC), le tam-tam d'appel balante (le *mbumbur*) a contribué à la défaite des colons, par l'application du code de transmission adéquat aux circonstances présentes aptes à mobiliser les Balantes, qui constituaient la majorité des guerriers, et leurs frères d'arme et à leur dicter l'attitude à prendre pour vaincre l'ennemi

portugais, déjà acculé à la défaite par nombreuses rébellions et attaques initiées par les chefs balantes.

Au-delà de la présentation que nous venons de faire de l'organisation sociale et économique des Balantes de la Guinée-Bissau, il convient de noter que des sujets intéressants sur les Balantes ne manquent pas pour percer le mystère des classes d'âge, des rites d'initiation, des lignages, des patronymes, etc.

## SYSTÈME DE TRANSCRIPTION

La transcription des termes *balantes* obéit au système phonologique de la langue :

- le redoublement de la voyelle permet de noter une voyelle longue par opposition à une voyelle brève. Les symboles /i/et /u/sont mis pour les voyelles lâches que l'on distingue ainsi de leurs correspondantes tendues /i/ et /u/ ;

- le symbole /c/ est la représentation graphique de l'occlusive palatale sourde. Prononcer **thi** comme dans **thiaroye** ;

- la nasale vélaire /ŋ/ se prononce approximativement **gh**, comme dans Seng**h**or ou **ing** dans le mot anglais camp**ing**. La constrictive interdentale /θ/ se réalise approximativement comme **th** dans le mot anglais **birth** 'naissance'.

## BIBLIOGRAPHIE

BIAYE, S, et CREISSELS, D, "Les classes nominales du balant ganja", dans : CREISSELS, Denis et POZDNIAKOV, Konstantin (édit.), *Les classes nominales dans les langues atlantiques*, Köln, Rüdiger Koppe Verlag, 2015, p. 209-259.

CALLEWAERT, I., 'O surgimento da prática ritual kiyang-kiyang na forma de vida balanta' dans Soronda, *Revue d'études guinéennes*, n°1, 1997, p 79-119.

CALLEWAERT, I., "The Birth of Religion among the Balanta of Guinea-Bissau", Tord Olsson, Lund (Suède), *Lund Studies in African and Asian religions*, volume 12, 2000.

- DONEUX, J.L, *Eléments de grammaire balante. Bissau : Département d'alphabétisation des adultes*, 1984a.
- DONEUX, J.L, *Lexique balante-français. Bissau : Département d'alphabétisation des adultes*, 1984b.
- FUDEMAM, K.A, Topics in the morphology and syntax of Balanta, an Atlantic language of Senegal. Thèse de doctorat. Cornell University, 1999.
- GOMES, C.C, O sistema verbal do balanta : um estudo dos morfemas de tempo. Thèse de doctorat. Universidade de São Paulo, 2008.
- GREENBERG, J.H., *Studies in African Linguistic Classification, New Haven*, The compass publishing company, 1955.
- GREENBERG, J.H., *The languages of Africa, International Journal of American Linguistics*, Part II, vol.29, n°1, Indiana University, Mouton and Co, The Hague, 1963.
- HANDEM, L.D., *Nature et fonctionnement du pouvoir chez les balanta brassa*, Bissau, INEP, 1986.
- MBODJ, C., "Classification nominale en balante (dialecte so:fa)" dans : *Des arbres et des mots. Hommage à Daniel Blampain*, Bruxelles, Les Éditions du Hazard, 2006, p. 155-168.
- MBODJ, C., "Topicalisation et focalisation en balante", *Revue électronique Sudlangues*, n° 10, décembre 2008.
- MBODJ, C., "Le causatif en balante", dans : *Revue Sciences et Techniques du Langage*, n°6, Dakar, CLAD, 2009, p. 51-83.
- MBODJ, C., Description synchronique du balante (soofa), Thèse de doctorat d'État, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Tome 1, 2011.
- NDIAYE-CORRÉARD, G., *Etudes fca ou balante (dialecte ganja)*. Paris, SELAF, 1970.
- NDIAYE-CORRÉARD, G., "Notes sur le verbe fca". *Annales de la Faculté des Lettres et Sciences Humaines* de l'Université Cheikh Anta Diop de Dakar, 1973, 177-192.
- SAPIR, D., "West Atlantic : An inventory of languages, their noun class systems and consonant alternation" dans : *Current trends in linguistics*, 7, Linguistics in Sub-saharian Africa, 1971, p. 45-112.

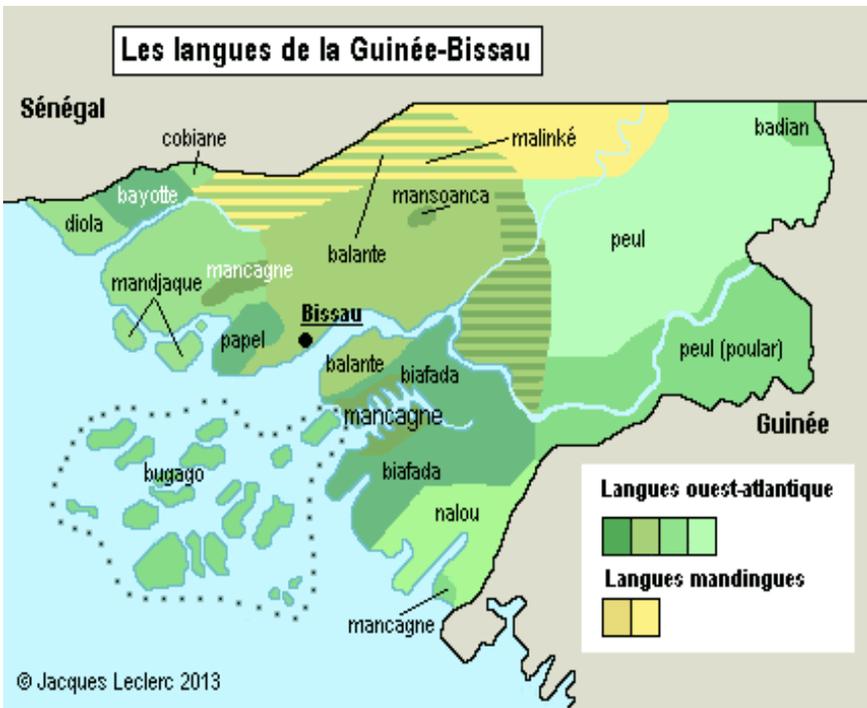
SAPIR, D, "Outline of the balanta language", African Language Studies, London, The School of Oriental and African Studies, University of London, 1961, p.136-168.

SAPIR, J. D., "West Atlantic : An inventory of the languages, their noun class system and consonant alternation", dans : SEBEOK , T. (édit.), Current trends in Linguistics, n° 7, The Hague-Mouton, 1971, p. 45-112.

WILSON, W. A. A., "Outline of the Balanta language ", dans : . African Language Studies 2, 1961, p. 139-168.

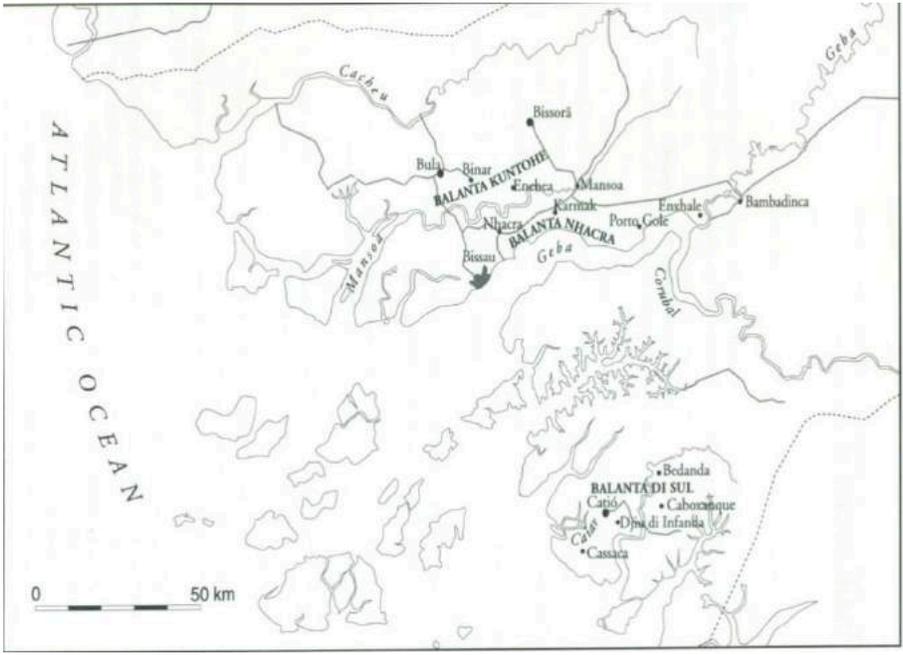
ANNEXE

Carte n°1 : Principales langues et ethnies de la Guinée-Bissau



Source : <http://www.tlfg.ulaval.ca>

Carte 2 : Zones d'établissement des Balantes



*Source : Callewaert 2000*

**PATRIMOINE, PARENTÉ A PLAISANTERIE ET COHÉSION  
SOCIALE : LES SEREER DU SINE-SALOUM AU CARREFOUR  
DE LA COHÉSION NATIONALE AU SÉNÉGAL**

Boubacar SY\*

Il est assez instructif de voir que les définitions de patrimoine et de parenté semblent avoir étymologiquement, des racines identiques. En effet, les deux termes ont pour origine le mot latin "pater" qui signifie "père" et qui a donné "parent" et "patrimonium"<sup>1</sup>. Ce dernier terme désigne l'ensemble des biens d'une famille, c'est-à-dire généralement l'ensemble des biens hérités du père et de la mère pour une personne donnée. Parmi ces biens, bien évidemment il y a la parenté, c'est-à-dire l'ensemble des rapports établis par le sang ou la culture entre les membres de la famille issus du même ancêtre.

Le patrimoine comme la parenté constitue une sorte d'héritage commun de la communauté légué par les ancêtres. Ainsi, en est-il de l'histoire, des monuments, de la langue, de la religion, des savoirs, des valeurs, des pratiques, des us et coutumes, des technologies, des relations de parenté, d'autorité, de soumission, d'échanges, bref la culture d'un groupe humain. Aussi, peut-on parler de patrimoine génétique, culturel, historique, scientifique, musical, architectural ... Le patrimoine peut être matériel, visible, palpable ou immatériel, invisible mais prégnant, fonctionnel...

Parmi ces autres patrimoines, cette fois immatériels, car invisibles mais réelles, constitués des représentations, des vécus, des valeurs,

---

\* Université Cheikh Anta Diop, Dakar.

<sup>1</sup> Cf. Dictionnaire *Le Robert*, articles « parenté » et « patrimoine ».

issues d'histoires réelles ou imaginaires, de récits, de légendes, la parenté à plaisanterie entre le peuple sereer et d'autres peuples de l'espace sénégalais à l'image des Jóola, Mandeng, Hal pulaar, Lebu, Wolof... qui semblent avoir les mêmes natures et fonctions que la parenté "naturelle", "réelle" qui lie les membres d'une famille, d'un groupe, d'une société.

Peut-on transposer légitimement cette compréhension de la parenté comme système à la perception de la parenté à plaisanterie dans certaines sociétés comme celle du Sin-Saalum? Ont-elles les mêmes natures, fonctions et implications? Les relations entre Sereer Jóola, Mandeng, Hal pulaar peuvent-elles être considérées comme telles? En d'autres termes, le Sereer est-il un apparenté au Jóola, au Hal pulaar, au Wolof, au Mandeng selon les canons de la parenté à plaisanterie? Quid du Sereer, de son histoire, de sa relation avec les autres peuples et comment la parenté à plaisanterie peut continuer à asseoir une culture de paix et de cohésion sociale au moment où des replis identitaires sont aussi marqués?

## 1. LA PARENTÉ COMME SYSTÈME D'ÉCHANGES ET DE RÉCIPROCITÉ

La parenté peut donc être définie comme les relations de consanguinité ou d'alliance qui unissent en particulier des personnes ou plus largement des groupes sociaux. La parenté consanguine est dite directe et celle par alliance indirecte. Elle semble être *a priori* la source de la société si l'on pense à la famille comme première cellule sociale constituée sur la base du mariage ou de la consanguinité.

Pourtant, le renversement de la perspective après un siècle et demi de recherches historiques et ethnographiques des pionniers Emile Durkheim<sup>2</sup>, Lewis Morgan<sup>3</sup> ou Claude Lévi-Strauss<sup>4</sup>. En ce sens que ni

---

<sup>2</sup> Durkheim, Émile, « La prohibition de l'inceste et ses origines », in (1969) *Journal sociologique*, PUF, 1897, p 37-101.

<sup>3</sup> Morgan, Lewis Henry, *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*, Washington, 1871.

la consanguinité, encore moins le mariage ne sauraient constituer à eux seuls les conditions nécessaires et suffisantes de la parenté. La parenté est sociale et culturelle essentiellement et reste déterminée par la prise en compte et la valorisation de la place des uns par rapport aux autres dans une famille ou un groupe.

Ce serait plutôt la prohibition de l'inceste, qui reste la marque distinctive de la parenté, de la sociabilité. Sa forme est universelle, ainsi que Sigmund Freud dans *Totem et Tabou*<sup>5</sup>, a voulu le démontrer. Cependant les contenus demeurent relatifs aux groupes, territoires et époques. En effet, les relations de couple, de famille ou celles sociales ne sont guère le fait de choix conjecturelles, hasardeuses de volontés individuelles libres, du moins dans les sociétés les plus anciennes. Et même dans celles dites modernes où le choix du conjoint est quelquefois, pour ne pas dire souvent dicté par des considérations socioprofessionnelles. Le choix du ou de la partenaire d'une union semble donc dicté par des règles sociales dont la plus importante, la plus constante au delà des lieux et des moments, est l'interdiction de mariage entre parents consanguins très proches, de filiation de premier rang souvent (entre père, mère et enfants, entre frères et sœurs, entre cousins parallèles ou croisés, oncles, tantes et neveux, nièces...) . Selon Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste est la seule règle sociale qui "possède à la fois l'universalité des tendances et des instincts et le caractère coercitif des lois et des institutions."<sup>6</sup>

Il est essentiel d'avoir une lecture positive de cette interdiction qui semble, au fond moins une interdiction qu'un encouragement de l'exogamie. C'est-à-dire l'acceptation de "céder" la sœur" la tante" à l'autre groupe social et avoir ainsi la possibilité de trouver son ou sa

---

<sup>4</sup> Lévi-Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, (1949) ; La Haye-Paris, Mouton. Cf Radcliffe-Brown, (1968), « Structure et fonction dans la société primitive », ch. 4. « La parenté à plaisanterie », Paris, éditions du Minuit, (1968).

<sup>5</sup> Freud, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1913, rééd.. 2001.

<sup>6</sup> Lévi-Strauss, *Ibid.*

conjointe dans le groupe auquel est donnée en mariage la sœur ou la tante. Le mariage devient ainsi un échange social, un pacte, une alliance entre groupe pour des raisons économiques, culturelles, politiques, stratégiques, religieuses, sociales...

Les relations de parenté renvoient donc à des systèmes, autrement dit des ensembles cohérents de traits, de caractères sociaux interdépendants que sont la nomenclature (structures élémentaires ou complexes de parenté, classification des titres, places, rôles sociaux...), l'alliance (mariage endogamique ou exogamique..), la filiation (ascendance et descendance, parenté collatérale ou cognatique: relations frères/soeurs...); la résidence (localisation selon le régime patrilocal ou matrilocal, mixte, libre...); la distribution des rôles sociaux...

## 2. LA PARENTÉ À PLAISANTERIE : FACTEUR DE PAIX ET DE COHÉSION SOCIALE

À côté de cette parenté disons "naturelle", "réelle", il en est une autre qui en détient presque les mêmes significations, enjeux et implications. Ces traits de la parenté habituelle ne seraient pourtant que des "moments", des instruments" de cet échange, entre groupes sociaux vivant sur le même territoire ou dans des territoires continus et obligés d'avoir des relations, des échanges pour vivre en paix et voir se perpétuer leurs lignées et leurs civilisations.

C'est le cas de la parenté à plaisanterie dite aussi parenté plaisante selon les auteurs<sup>7</sup>. Les Sereer et le Sin-Saalum sont de fait un grand carrefour à la fois géographique, historique, religieux, culturel de l'Afrique occidentale avec l'apparition, l'apogée et la dislocation des grands empires du Ghana, du Sonrai, du Mali, du Jolof, du Gabou...<sup>88</sup>

---

<sup>7</sup> NDiaye, A. Raphaël, « Correspondances ethnopatronymiques et parenté plaisante, une problématique d'intégration à large échelle », Dakar, *Environnement africain*, n° 31/32, vol. VIII 3-4, 1992, p 97-127. Cf. Mauss, Marcel, « Les parentés à plaisanterie », in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, section des Sciences religieuses, Paris, (1928).

<sup>8</sup> Barry, Boubacar, *La Sénégambie du XV° au XIX° siècle, traite négrière, Islam et conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1988 et 1998.

Le R.P. Henry Gravrand, homme d'Eglise, anthropologue et auteur de la très riche *Civilisation sereer* en deux tomes : Coosaan (les origines) et Pangool (le génie religieux sereer)<sup>9</sup> révèle deux vagues successives pour expliquer l'implantation du peuple sereer dans le Sine et le Saloum, qui se situent aujourd'hui dans les régions administratives de Fatick Kaolack, Diourbel et Kaffrine. La première vague, dès le XI<sup>e</sup> siècle, est le fait de peuples autochtones à la recherche de terres et pâturages du fait de la sécheresse ou de la violence des guerres. Elle est antérieure selon lui à la création des peuples sereer, wolof et de la lignée des Manding Gelwar (nobles de père et de mère), et viendrait du Nord et de l'est du Sénégal, voire de la vallée du Nil selon certaines traditions orales et chroniques coloniales, arabes ou occidentales...

L'autre vague, postérieure, est constituée par le peuple qu'il nomme Soos qui aurait donné les Soose, les Mandeng à la suite de l'apogée et de la dislocation de l'empire du Mali au XV<sup>e</sup> siècle.

Papa Massène Sène le rappelle aussi dans son étude critique de l'œuvre de Gravrand<sup>10</sup>. Les Sereer seraient donc des parents de leurs voisins historiques, géographiques que sont les autres peuples de la Sénégambie comme les Joola, les Manding, les Hal Pulaar. Mieux, ce sont leurs cousins, parallèles ou croisés selon les interprétations. En effet, les différents caractères de la parenté se retrouvent dans leurs rapports avec ces peuples.

Il en est ainsi entre cousins croisés dans le régime à l'origine matrilineaire mais de plus en plus patrilinéaire du fait des colonisations arabes et occidentales en Afrique. Les cousins surtout croisés entretiennent de tels rapports faits de cordialité, de respect mutuel et de bonne humeur sur fond de plaisanteries. C'est parce que la parenté est déjà là et que le cousin peut, voire doit trouver épouse dans la famille de

---

<sup>9</sup> Gravrand, R. P., *Henry Charbel, La civilisation sereer*, vol 1, *Cosaan, les origines*, Dakar, NEA, 1983. Cf aussi à profit, en, le vol. 2, *Pangool, le génie religieux sereer*, Dakar, NEA, 1990.

<sup>10</sup> Sène, Papa Massène, (1984) : « A la découverte de la civilisation sereer avec le R. P. Henry Gravrand », in *Ethiopiques* n° 39, 4<sup>e</sup> trimestre, nouvelle série, volume II, n°4.

son oncle, autrement dit de sa mère. Le neveu ou la nièce sont souvent éduqués dans la famille de leur oncle maternel dont ils peuvent hériter dans bien des cas. Ainsi, l'échange primordial est perpétué et raffermi les liens entre les familles, les groupes, les peuples sur un même territoire.

La règle de l'interdiction de l'inceste est comprise encore ici comme un encouragement à pratiquer l'exogamie, en donnant la sœur ou la tante en échange de la femme prise comme épouse dans un autre groupe. Aussi, les ménages "mixtes" Sereer-Joola; Sereer-Hal Pulaar, Sereer-Manding sont-ils fréquents. Les différends, bien que réels parce que relevant de la marche normale de tout couple, sont-ils tranchés souvent dans la bonne humeur en rappelant le pacte légendaire entre les deux groupes sociaux. Cette atmosphère bon enfant prévaut aussi si l'on examine les autres traits de la parenté avec la nomenclature, la résidence, les rapports sociaux. A défaut de trancher le débat sur la préséance de l'un par rapport à l'autre, les rencontres, les crises entre ces différentes ethnies se terminent toujours par la paix après moult moqueries. Du Joola, du Hal Pulaar ou du Sereer, qui est le roi et qui est le sujet? Qui est le maître et qui est l'esclave? Qu'importe la réponse si la question reste en suspens mais contribue à asseoir d'excellentes relations de bon voisinage et de paix sociale durable. Ce cousinage à plaisanterie entre ethnies se retrouve aussi entre patronymes, noms de familles, de lignées dans le même groupe ou en dehors. Ainsi, les Seen chahutent-ils les Faye et les Juuf, ces derniers les Juuf et les Seen,...Entre les patronymes Joop, Sii, les Njaay ou Faal et Gay, Gey et Sek, les mêmes relations de parenté à plaisanterie ont aussi cours et permettent de régler à l'amiable bien des différends.

Et les Sereer semblent être le seul peuple à avoir cette place assez centrale, cette fonction de trait d'union entre les différents groupes de cet espace. En effet, le Hal Pulaar aura du mal à montrer ses relations historiques, culturelles avec le Manding ou avec le Joola ; ce dernier aura des difficultés à révéler des liens avec le Wolof et ainsi de suite. Seul le Sereer, du fait de l'histoire, de la légende, de la culture, de la langue, semble avoir des éléments et des arguments attestant ses

rapports, même sur le ton de la plaisanterie, avec les différents groupes sociaux précités.

### 3. DU FESTIVAL DES ORIGINES À CELUI DU PATRIMOINE ET DE LA PARENTÉ

L'importance de la mémoire est avérée dans la recherche et la consolidation de l'identité individuelle et collective. Elle, la mémoire, permet de lier passé, présent et avenir et assure une certaine continuité gage de transmission, de préservation, d'enrichissement et de valorisation du patrimoine culturel des peuples. C'est ainsi qu'en 1995, un « Festival des Origines » des Sereer et des Joola, a été initié par des hommes de culture, des leaders d'opinion des deux régions naturelles et historiques du Sine-Saloum et de la Casamance. On y remarque notamment le Gouverneur de Fatick, Saliou Sambou, d'ethnie joola, et l'ancien Gouverneur de Ziguinchor, Amadou Latyr Ndiaye, d'ethnie sereer. L'association mise alors en place s'appelle Agen et Jambogn et organisa deux éditions de l'évènement, d'abord en Casamance en 1995 et ensuite sur le terroir sereer, en 2001 à Joal, terre natale de Léopold Sédar Senghor, premier chef de l'État sénégalais<sup>11</sup>.



---

<sup>11</sup> Sambou, Saliou, « La légende d'Aguène et de Diambogne », avec des dessins de T.T. Fons, 2005.

Agen et Jambogn (incarnées sur la photo d'illustration ci-contre par deux jeunes filles joola et sereer, encadrant le Président de la République du Sénégal d'alors Abdou Diouf)<sup>12</sup> sont, selon la légende, deux sœurs jumelles, donc parentes utérines pour ne pas dire identiques, que le destin sépara à l'occasion d'un naufrage sur le fleuve, le Sine-Saloum. Leur embarcation se fracassa, l'une se retrouva sur la rive droite, c'est Jambogn, l'autre sur la rive gauche, Agen. L'une sera l'ancêtre des Joola de Casamance, l'autre l'ancêtre des Sereer du Sine, du Saloum ou du Baol. Leur retrouvaille, réelle ou rêvée, se fera sur la pointe de Sangomar, lieu des génies.

## CONCLUSION

Le cousinage à plaisanterie reste, en définitive, une sorte d'antidote aux crises et un viatique pour la paix au moment où au Mali, au Nigéria, au Soudan, dans les Grands Lacs, de vives tensions ethniques persistent et mettent en péril des millions d'enfants, de femmes et d'adultes démunies. Aussi, il n'est pas rare de voir au Sénégal, des fonctionnaires de l'administration : gouverneur, préfet, autres chefs de services) joola être affectés dans les régions de Fatick, Kaolack et des administrateurs sereer dans les régions de Ziguinchor, de Saint-Louis, de Matam ou de Kolda pour aider à faciliter les relations entre l'Etat et les populations.

Dans le même sillage, des jumelages, des manifestations culturelles et des contacts continus sont organisées entre elles par des associations des différentes localités sereer, hal pulaar, joola... comme Ndef Leng (rester unis en Sereer), les associations du Fogni, du Blouf, du Kaasa, l'Association pour la Renaissance du Pulaar, les rencontres de divination et de prédiction de *saltigui* sereer, jóola, leebu... Pour donner un coup de fouet à la dynamique de paix en Casamance, en proie à une rébellion armée de trente ans, les rencontres de Foundiougne, en pays

---

<sup>12</sup> J'eus le privilège de participer en qualité d'observateur et cousin aussi des deux ethnies, à ces grands moments de communion et revivification du riche patrimoine sénégalais.

Sereer, avaient permis de regrouper les différentes parties du conflit et de faire taire, momentanément, les armes, au nom du cousinage sacré entre Sereer et Joola<sup>13</sup>.

À l'image du Festival des Origines Sereer-Jóola qui a déjà enregistré deux éditions, la valorisation de ce riche patrimoine immatériel entre groupes « ethniques » sénégalais pourrait être étendue à des échanges de coopération entre les régions sénégalaises, africaines et internationales.

Les différentes visions et expériences évoquées brièvement ici sont sans doute à approfondir, à poursuivre et à prendre en référence pour la prévention et la résolution des crises non seulement dans l'espace ouest africain où se retrouve le cousinage à plaisanterie mais aussi dans d'autres régions du monde. Ce sera la contribution symbolique de l'Afrique et de son patrimoine immatériel, notamment à travers la parenté à plaisanterie sereer-jóola-halpulaar, à l'entente entre les peuples, à la paix universelle et au progrès durable de l'Humanité et de la planète.

## BIBLIOGRAPHIE

BARRY, Boubacar, *La Ségambie du XV<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle, traite négrière, Islam et conquête coloniale*, Paris, L'Harmattan, 1988, rééd. 1998.

---

<sup>13</sup> Sur l'histoire et la crise et ses possibles solutions en Casamance le lecteur pourra consulter Roche, Christian, *Histoire de la Casamance, conquête et résistance, 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985 et Diallo, Boucounta, *La crise casamançaise, problématique et voies de solutions*, L'Harmattan, 2009. Pour aller plus loin sur le sujet, voir entre autres : Paulme, D., « Parenté à plaisanterie et alliance par le sang en Afrique occidentale », in *Africa*, n° 12, Paris, 1939.

Griaule, Marcel, « L'alliance cathartique », in *Africa*, vol. 18, 1948, p. 242-258.

Mariko, K. A. (1990), « La parenté à plaisanterie comme facteur d'intégration sociale en Afrique », lors du colloque international de la Biennale de Dakar sur les Aires culturelles et la création littéraire en Afrique.

Et plus récemment Smith, Étienne, « Les cousinages à plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes », in *Raisons Politiques*, 1, 2004, n°13, p. 157-169, Paris, Presses de Sciences politiques.

- DIALLO, Boucounta, *La crise casamançaise, problématique et voies de solutions*, Paris, L'Harmattan, 2009.
- DURKHEIM, Emile, « la prohibition de l'inceste et ses origines », in *Journal sociologique*, 1897, réed. 1969, PUF, p. 37-101.
- FREUD, Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1913, réed. 2001.
- GRAVRAND, R.P. Henry Charbel, *La civilisation sereer*, vol 1, Cosaan, les origines, Dakar, NEA, 1983.
- *Pangool, le génie religieux sereer*, le vol. 2, Dakar, NEA, 1990.
- GRIAULE, Marcel, « L'alliance cathartique », *Africa*, vol. 18, 1948, p. 242-258.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 1949 ;
- MARIKO, K. A., « La parenté à plaisanterie comme facteur d'intégration sociale en Afrique », lors du colloque international de la Biennale de Dakar sur les Aires culturelles et la création littéraire en Afrique, 1990.
- MAUSS, Marcel, « les parentés à plaisanterie », in *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Etudes*, section des Sciences religieuses, Paris, 1928.
- MORGAN, Lewis Henry, *Systems of Consanguinity and Affinity of Human Family*, Washington, 1871.
- NDIAYE, A. Raphaël, « Correspondances ethnopatronymiques et parenté plaisante, une problématique d'intégration à large échelle », *Dakar, Environnement africain*, n° 31/32, vol. VIII 3-4, p 97-127, 1992.
- PAULME, D. « Parenté à plaisanterie et alliance par le sang en Afrique occidentale », in *Africa* n° 12, Paris, 1939.
- RADCLIFFE-BROWN, *Structure et fonction dans la société primitive*, ch. 4. « La parenté à plaisanterie », Paris, Éd. du Minuit, 1968.
- ROCHE, Christian, *Histoire de la Casamance, conquête et résistance, 1850-1920*, Paris, Karthala, 1985.
- SAMBOU, Saliou (2005), *La légende d'Aguène et de Diambogne*, avec des dessins de T.T. Fons.
- SÈNE, Papa Massène, « A la découverte de la civilisation sereer avec le R. P. Henry Gravrand », in *Ethiopiennes* n° 39, 4° trimestre, nouvelle série, volume II, n° 4, 1984.
- SMITH, Etienne, « Les cousinages à plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes », in *Raisons Politiques*, 1, 2004, n°13, p. 157-169, Paris, Presses de Sciences politiques.

**UNE ÉTUDE DES CAUSES DE LA DÉFAITE DU SOSSO ET DE  
LA VICTOIRE DU MANDÉ AU XIII<sup>e</sup> SIÈCLE : L'ART  
MILITAIRE CHEZ SOUNDJATA**

Souleymane SANGARÉ\*

Artisan principal de la fondation de l'empire du Mali, Soundjata est l'un des chefs militaires les plus chantés par les griots africains. Pourtant, si nous connaissons les étapes de la guerre qui l'a opposé à ses adversaires armés, il n'en est pas de même des techniques militaires qu'il a employées pour les vaincre. Or, ceci est nécessaire pour comprendre les ressorts de son triomphe final d'une part, et améliorer nos connaissances sur les causes de la défaite du Sosso.

Les questions suivantes sont donc examinées dans cette étude : comment Soundjata a-t-il triomphé de ses adversaires ? Comment se battait-il ? Dans cette étude, notre hypothèse est que les succès militaires de Soundjata s'expliquent par son recours aux coalitions armées, à l'emploi massif de la cavalerie et à l'usage du siège des villes.

Notre principal objectif est d'analyser la tactique et la stratégie militaire appliquées par Soundjata pour vaincre. Par stratégie, nous entendons par « politique militaire » en général comme le recours aux alliances ; quant à la tactique, elle concerne les techniques concrètes appliquées sur les champs de bataille durant le conflit entre Soundjata et ses ennemis. Il s'agit des usages faits de la cavalerie, de la disposition

---

\* Université Alassane Ouattara de Bouaké, Côte d'Ivoire

des soldats, etc. En somme, il s'agit de déterminer l'apport de Soundjata à l'art de la guerre. Pour cette étude, nous avons eu recours principalement aux sources orales, imprimées et accessoirement aux sources arabo-berbères telles que al Umari, Ibn Battuta et Ibn Khaldun. Dans son articulation, l'article analyse les trois piliers, au moins, de l'art militaire de Soundjata : l'emploi de la cavalerie, le recours à la coalition et l'usage du siège.

## 1. L'USAGE RÉGULIER DE LA CAVALERIE DANS LES COMBATS

L'emploi massif de la cavalerie dans la guerre est la première innovation tactique de Soundjata. Par exemple, à la bataille de Tabon contre l'armée du Sosso, « Les cavaliers (...) faisaient un carnage affreux »<sup>1</sup>. À la bataille de Krina, en première ligne se trouvaient « Soundjata et sa cavalerie »<sup>2</sup>. Quand les ordres furent donnés et que la bataille commença, « Djata et sa cavalerie chargèrent avec fougue »<sup>3</sup>. À toutes les batailles que Soundjata mène, une constante va se dégager : l'emploi de la cavalerie. En effet, avant cette innovation capitale de l'emploi de la cavalerie en guerre, les armées mandé étaient des armées de fantassins car les Mandé ignoraient le combat à cheval. Les soldats de Niani, par exemple, étaient tous des fantassins<sup>4</sup>. Le cheval n'était utilisé par les Mandés que pour se déplacer et, surtout, pour danser et parader sous les ovations du public. Le cheval était ainsi un « donfen », c'est-à-dire un moyen de danser avec éclat<sup>5</sup>. L'introduction du cheval comme moyen de combat par Soundjata en pays mandé a pour origine la découverte de la cavalerie et de la force de frappe du cheval. Soundjata a découvert la cavalerie en dehors du Mandé lors de son exil. En effet, élevé à Mema, Soundjata s'est formé aux techniques de la cavalerie dont l'armée de Mema était dotée. Là, il a participé à plusieurs batailles où le

---

<sup>1</sup> Niane, D.T., *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960, p. 93.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 117-118.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>4</sup> Konaré-Bâ, A., *Sunjata, le fondateur de l'empire du Mali*, Abidjan, NEA, 1983, p. 76.

<sup>5</sup> Diakitè, D., *Kuyaté ou la force du serment*, Paris, L'Harmattan, 2009, p. 161.

cheval a fait la décision finale. C'est dans ce cadre qu'il faudrait placer la création de la cavalerie au Mandé, quand Soundjata y retournera pour diriger la guerre contre le Sosso.

La cavalerie mandé date donc du XIII<sup>e</sup> siècle. Ses débuts sont retracés par la tradition du pays mandé. Selon celle-ci, lorsque Soundjata a décidé de quitter Mema pour venir participer à la guerre de libération de ses compatriotes mandé du joug sosso, il s'adresse à son protecteur, Moussa Tounkara, le souverain de Mema, pour obtenir des soldats. En réponse à sa demande, ce souverain lui donne un « excellent corps de cavalerie »<sup>6</sup>. C'est cette alliance qui permet à Soundjata de recruter ses premiers cavaliers : ainsi, à son départ de Mema, ces « cavaliers Memaka formaient derrière Djata un escadron hérissé de fer. »<sup>7</sup> Ce premier corps sera rapidement renforcé par d'autres cavaliers venus du Ghana : en effet, le souverain de ce pays mit au service de Soundjata « la moitié de sa cavalerie »<sup>8</sup>. Ainsi, le noyau de la future armée impériale du Mali se trouve être une cavalerie. Il s'ensuit donc que Soundjata est à l'origine de l'introduction de la cavalerie comme arme de guerre et comme corps d'armée en pays mandé. D'après A. Konaré-Bâ, par l'emploi de la cavalerie en guerre, Soundjata voulait « acquérir les éléments nécessaires à l'instauration d'une écrasante suprématie. Or, la cavalerie était le plus important de ces éléments » de supériorité et de puissance<sup>9</sup>.

La cavalerie occupait une place fondamentale dans la pensée militaire de Soundjata comme l'indiquent ses deux déclarations. D'abord, il dit « avec ma cavalerie, je me frayerai une route jusqu'au Manding. »<sup>10</sup> Cette parole est prononcée à son départ de Mema pour affronter l'armée sosso alors qu'il n'avait pour soldats que des cavaliers. Ensuite, peu avant la bataille de Tabon, à l'examen des soldats du Sosso

---

<sup>6</sup> Konaré-Bâ, A., *op. cit.* p. 55.

<sup>7</sup> Niane, D.T., *op. cit.* p. 91.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 90.

<sup>9</sup> Konaré-Bâ, A., *op. cit.* p.101.

<sup>10</sup> Niane, D. T., *op. cit.*, p.91.

chargés de le stopper, et qui n'étaient que des fantassins, Soundjata s'écria : « ce ne sont pas des fantassins qui peuvent m'arrêter dans ma course vers le Manding »<sup>11</sup>. En aucun moment Soundjata ne s'est soucié de la nécessité de recruter des fantassins. L'affrontement qui se déroula peu après ces paroles donna raison à Soundjata. En effet, les batailles de Tabon et de Krina permettent de mettre en exergue l'immense contribution de la cavalerie aux succès militaires de Soundjata.

À Tabon, Soundjata ouvre les hostilités en lançant sa cavalerie à l'assaut des fantassins sosso. Ces derniers seront surpris de cette attaque soudaine que seul permet le cheval. La rapidité des chevaux fut telle que la tradition la décrit comme supérieure à la foudre, à l'éclair et à la crue : « l'éclair traverse le ciel moins rapidement, la foudre terrorise moins, la crue surprend moins que Djata ne fondit sur » l'armée sosso<sup>12</sup>. Après cette surprise désagréable pour eux, les soldats sosso sont confrontés à un autre atout de la cavalerie, la force du cheval dont les sabots les piétinaient. Face au problème que les chevaux ennemis leur créaient, les soldats sosso n'arrivaient pas à organiser leur défense et à combattre correctement. Par exemple, à leurs dépens, « les cavaliers de Mema faisaient un carnage affreux, les longues lances pénétraient dans les chairs comme un couteau qu'on enfonce dans une papaye. »<sup>13</sup> À la fin, ce qui restait de l'armée sosso prit la fuite.

De plus, Soundjata savait que les chevaux de guerre devaient être robustes de peur d'être jetés à terre par leurs adversaires plus puissants. La bataille de Krina lui donnera encore raison. Là, les chevaux qui équipaient sa cavalerie étaient plus agiles et plus puissants que ceux des Sosso. C'est ainsi que, sur le champ de bataille, les chevaux de Soundjata « s'élançèrent, les pattes de devant levées et fondaient sur les cavaliers diaghanka [alliés du Sosso] qui roulaient par terre meurtris sous les sabots des chevaux. »<sup>14</sup> C'est leur robustesse qui explique cette

---

<sup>11</sup> Niane, D.T., *op. cit.*, p. 93.

<sup>12</sup> Niane, D.T., *op. cit.*, p. 93.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 118.

supériorité des chevaux du camp de Soundjata sur ceux du camp de Soumaoro. L'emploi de la cavalerie comme facteur de victoire s'est donc vérifié sur les champs de bataille. Les propos de Soundjata sur la supériorité de la cavalerie sur l'infanterie n'avaient donc rien de méprisant pour ses adversaires sosso. Au contraire, ils traduisaient une profondeur tactique expérimentée à Mema.

Le rôle assigné à la cavalerie au Mandé est d'enfoncer les rangs de l'armée adverse en ouvrant des brèches par lesquelles les fantassins alliés s'engouffrent pour le combat au corps à corps. En effet, « une charge de cavalerie, c'est comme une colonne de boulets de canon », dit un personnage de l'écrivain français, Balzac<sup>15</sup>. C'est ce qui explique pourquoi la cavalerie est en général disposée de front et attaquant la première ou recevait la charge de la cavalerie adverse : ainsi, à la bataille de Nagueboria, Soundjata « forma un carré très serré avec en première ligne, toute sa cavalerie »<sup>16</sup>. Également, à la bataille de Krina, la cavalerie est encore en première ligne avec Soundjata<sup>17</sup>. L'emploi de la cavalerie en guerre permet à Soundjata de tirer profit des atouts du cheval, en tant qu'animal. En effet, le cheval permet de tirer profit militairement du milieu physique soudanais. Ce milieu est celui de la savane, un monde découvert tout indiqué pour la mobilité des cavaliers, un terrain rêvé pour les grandes chevauchées : le cheval bénéficie ici du double avantage de pouvoir y vivre loin des ravages de la mouche tsé-tsé qui infecte la forêt, d'évoluer assez librement lors des affrontements<sup>18</sup>. Ensuite, le cheval est très rapide car durant près de trois mille ans, il fut le plus rapide des moyens de locomotion dont un combattant pouvait disposer : la vitesse du cheval au galop n'a été dépassée qu'au début du XX<sup>e</sup> siècle. Or, la rapidité est un facteur de surprise. Cette rapidité du cheval permet aux soldats d'atteindre le champ de bataille, peu fourbus,

---

<sup>15</sup> Balzac, H. (de), *Le médecin de campagne*, Paris, Garnier – Flammarion, 1965, p. 180.

<sup>16</sup> Niane, D.T., *op. cit.* p. 95.

<sup>17</sup> Niane, D.T., *op. cit.* p. 118.

<sup>18</sup> Iroko, A. F., « le cheval et le fer sont à l'origine des Etats soudano – nigériens » in A. H. N° 21, 1984, p. 8.

au contraire des fantassins qui sont toujours épuisés suite à leurs longues marches à pied. Également, sa rapidité permet de transmettre aussi loin que possible les instructions militaires en vue d'une exécution rapide<sup>19</sup>.

En plus de sa rapidité, le cheval est extrêmement vigoureux. Cette vigueur fait que la cavalerie est une force double, la force du cavalier-soldat et celle du cheval lui-même, donc deux forces combattantes. Ainsi, en utilisant le cheval en guerre, Soundjata sait qu'il accroîtra le nombre de victimes et les dommages dans les camps ennemis.

Cette cavalerie, au début, n'était pas d'un effectif élevé. C'est ainsi que dès la fondation de l'empire du Mali et son intronisation comme souverain, Soundjata s'attèle à constituer une cavalerie plus grande et plus forte en envoyant un émissaire, Wourè Wourè (ou Weré Weré) Solomani acheter des chevaux de guerre en pays wolof ; Soundjata avait appris que les chevaux du Wolof étaient d'une race résistante, très adaptée au pays. Solomani en acheta des centaines<sup>20</sup>. Cette acquisition de chevaux de qualité a permis de remplacer les chevaux qui furent tués durant les guerres de fondation de l'empire et de constituer un corps de cavalerie véritablement stable. Elle permet aussi au Mali de ne plus dépendre de ses alliés du Ghana et de Mema en matière de chevaux. En définitive, à la mort de Soundjata vers 1255, l'usage de la cavalerie dans l'art militaire est définitivement ancré au Mali<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Clausewitz, C. (von), *De la guerre*, les Éditions de Minuit, 1955, p. 207.

<sup>20</sup> Konaré-Bâ, A., *op. cit.* p. 101. DIAKITÉ, D., *op. cit.* p.185-186.

<sup>21</sup>Les successeurs de Soundjata dont Sakoura (1285-1300), Moussa (1312-1337) et Souleymane (1340-1361) vont développer cette cavalerie pour la rendre plus puissante. En effet, «10 000 cavaliers » sur un total de 100 000 soldats font toujours partie de l'armée au Mali (Al Umari dans J. Cuoq, *Recueil des sources arabes...*p. 270). La cavalerie occupait donc 10% de l'effectif total de l'armée. Cette proportion pourrait sembler faible. Cependant, elle ne devrait pas être minimisée : si un souverain aussi porté sur la guerre que Mansa Souleymane s'en est tenu à cet effectif, à supposer qu'il soit exact, c'est que, soit il est suffisant pour participer à la défense du Mali et des populations, soit il fera appel à ses alliés en cas de conflit, soit cette proportion est liée à des contraintes budgétaires. En effet, le coût des chevaux dont une partie provenait de l'extérieur pouvait dissuader de posséder une nombreuse cavalerie. Durant son séjour au Mali, Ibn Battuta a aperçu certains de ces cavaliers aux audiences du souverain Souleymane, assurant la sécurité des lieux (Ibn Battuta dans J. Cuoq, *op. cit.*, p. 304). Jusqu'à la fin du Moyen âge, la cavalerie ne disparaîtra plus de l'armée du Mali.

En plus de la cavalerie, la deuxième innovation stratégique et tactique de Soundjata fut de privilégier le combat à la tête d'armées de gros effectifs. D'où la création de coalitions militaires.

## 2. LE RECOURS AUX GRANDES ARMÉES : FORMATION ET USAGE DE COALITIONS MILITAIRES

La puissance du principal adversaire du Mandé, le Sosso, était fondée sur son armée. Soumaoro Kanté le dit clairement d'ailleurs : « je suis le roi du Manding par la force des armes ; mes droits ont été établis par la conquête. »<sup>22</sup> Aussi, tant que cette armée ne serait pas vaincue, le Mandé resterait sous domination du Sosso. Soundjata en est conscient car il dit au roi du Sosso, son ennemi du jour : « je vais t'enlever le Manding par la force des armes. »<sup>23</sup>. Ainsi, seule une autre armée, plus puissante, devait vaincre l'armée sosso. Comme nous pouvons le constater, Soundjata privilégiait déjà le combat à la tête d'armées de gros effectifs. D'où la création de coalitions militaires.

Son premier acte dans ce sens fut d'accepter l'offre à lui faite par les Mandé d'être leur chef unique, leur chef suprême<sup>24</sup>. Il a parfaitement entrevu dans ce nouveau statut la possibilité de se trouver à la tête de tous les soldats mandé, donc d'une grande et unique armée, et non de ceux du seul royaume paternel de Niani. Il va donc rapidement tirer profit des avantages de sa nouvelle situation politique en battant le rappel de tous les chefs politiques et militaires du Mandé pour qu'ils se joignent à lui pour organiser la guerre de libération contre le Sosso. Le lieu de rassemblement choisi est la localité de Sibi. Ce village situé au flanc des monts mandé est localisé de nos jours dans la région de Kita, à une cinquantaine de kilomètres de Bamako. Là se retrouvèrent tous les chefs militaires mandé hostiles au Sosso. Outre Soundjata et le chef de Sibi lui-même, Kamandjan Kamara, se trouvaient de nombreux autres

---

<sup>22</sup> Niane, D. T., *op. cit.* p.112.

<sup>23</sup> *Id.*, *ibid.* p. 112.

<sup>24</sup> *Id.*, *ibid.* p. 87.

chefs comme Fran Kamara de Tabon, Siara Kouman Konaté du Toron, Faony Diara Condé de Do<sup>25</sup>.

Battre le rappel de tous les chefs militaires du Mandé fut pour Soundjata une véritable nécessité. En effet, avant son intervention active sur la scène politique et militaire ouest-africaine, le pays mandé n'a jamais réussi à se constituer en un seul Etat, donc à former une seule et grande armée, son corollaire. Au contraire coexistaient un ensemble de petites armées commandées par le chef suprême local. Comme l'affirment les griots de Kela, «auparavant, les gens du Mandé étaient désunis. Ils étaient tous désunis.»<sup>26</sup> C'est ainsi qu'il a été facile à l'armée du Sosso de vaincre ces armées du Mandé, les unes après les autres, car chacune d'elles se battait selon ses intérêts et sans coordination avec les autres. Comme le reconnaît encore la tradition, les Mandé « ne s'unirent qu'avec l'arrivée de Magan Soundjata. »<sup>27</sup> Il est donc revenu à Soundjata de rassembler les Mandé pour aller vers la création du front militaire unique auquel il aspirait.

En compagnie de leurs chefs respectifs, les Mandé sont venus massivement se faire recruter : « partout, les villages ouvraient leurs portes à Soundjata. Dans tous ces villages, le fils de Sogolon recrutait des sofas », c'est-à-dire, des soldats<sup>28</sup>. Le peuple mandé avait rendu aisée en grande partie la formation de cette coalition armée. Il savait que ce dernier venait combattre les troupes du Sosso et qu'il aurait besoin de nombreux soldats pour réussir. La résistance armée qui se déroulait au Mandé contre les soldats sosso avait déjà sensibilisé les populations sur la nécessité de fournir des soldats pour la lutte. Aussi, lorsque la nouvelle de l'arrivée de Soundjata ainsi que son appel à la mobilisation générale leur parvinrent, les Mandé étaient-ils déjà prêts. Il ne fut plus nécessaire de fournir des explications ou justifications pour rallier

---

<sup>25</sup> *Id.*, *ibid.* p. 123.

<sup>26</sup> Ly-Tall, M., et al., *L'histoire du Mandé*, Paris, Scoa, 1987, p. 64.

<sup>27</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 64.

<sup>28</sup> Niane, D. T., *op.cit.* p.121.

(ouvrir les portes) les villages et laisser le peuple se faire recruter massivement.

C'est dans le cadre de cette unité du peuple mandé qu'il faut placer le recrutement massif des chasseurs et des groupes de forgerons, dans le combat contre le Sosso. En effet, les plus grands chasseurs mandé vinrent massivement s'engager et ils participèrent aux différentes batailles qui conduisent à la chute du Sosso. Vers 1235, ils étaient si nombreux dans l'armée de Soundjata que l'ensemble des soldats fut réduit, par une erreur compréhensible, à des chasseurs. C'est ainsi qu'il revient fréquemment dans la bouche des griots que « l'union des chasseurs avait mis un terme à la domination de Soumaoro » sur le Mandé<sup>29</sup>. Quant aux groupes de forgerons, ils suivirent massivement eux aussi Soundjata dans la guerre contre le Sosso et ce, à un double titre : d'abord, en tant qu'artisans et ensuite, en tant que soldats. En tant qu'artisans, les forgerons fabriquèrent de nouvelles armes ou réparèrent celles qui étaient défectueuses<sup>30</sup>.

C'est aussi dans la recherche et la construction de l'unité de leur pays que les groupes de résistants mandé ont suivi Soundjata. Ces groupes ont été formés suite à la décision des Mandé de refuser l'occupation de leur pays et de combattre les soldats sosso. Ces résistants armés d'arcs, de flèches et de lances, étaient issus des nombreux clans du Mandé. La tradition a retenu le nom de 16 de ces clans : ce sont les Bagayogo ou Sinayogo, Traoré ou Tarawelé, Diallo, Diakité, Sidibé, Sangaré, Dombia ou Koroma ou Cissoko, Konaté ou Keïta, Kamara ou Komagara, Koulibaly, Dereba ou Kamissoko, Danyoko, Magassouba, Diawara, Dabo, Koné. Le chef de ces groupes de résistants fut Tiramaghan Traoré. Au retour de Soundjata, Tiramagan Traoré met son armée de résistants à sa disposition et accepte d'occuper une fonction d'officier. C'est à ce titre qu'il contribue à la défaite finale du Sosso<sup>31</sup>.

---

<sup>29</sup> Cissé, Y. T., et Kamissoko, W., *La grande geste du Mali*, 2, p. 12.

<sup>30</sup> Niane, D.T., *op. cit.* p. 112, Konaré-Bâ, A., *op. cit.* p. 75.

<sup>31</sup> Tiramagan ou Toura Makhan Traoré est l'une des grandes figures de l'histoire du Mandé. Au moment où le Sosso faisait la conquête du Mandé, Tiramagan est le chef du village de Brazan, Barassa ou Balansa. La conquête du Mandé par le Sosso marque un

Aux yeux de Soundjata, la formation d'une armée aussi grande, sinon plus grande que celle du Sosso était l'une des solutions pour venir à bout des Sosso ainsi que tous les adversaires du Mandé. Cette conclusion à laquelle est parvenue Soundjata est stratégiquement et tactiquement une innovation qui, dans la sphère mandé, aura des conséquences décisives. La réalisation de l'unité des Mandé lui a permis de rassembler les diverses forces issues des clans et familles du Mandé ainsi que leurs ravitaillement et logistique.

Enfin, le front de combat créé par Soundjata comprenait des soldats étrangers venus, par exemple, du Ghana, de Mema, de Sosso, des pays peul et maure<sup>32</sup>. Certes, en ce XIII<sup>e</sup> siècle, le Ghana avait perdu sa puissance d'antan sous les coups du Sosso. Toutefois, il était encore en mesure militairement d'aider un allié surtout si le combat devait se faire contre leur ennemi du Sosso. En effet, « la haine des Soninké était tenace qui se nourrissait de l'inextinguible colère de voir l'empire réduit à son ancienne capitale, Kumbi Salé à cause des agressions sosso<sup>33</sup>. En plus des soldats de Mema et du Ghana, il ya ceux du Sosso même, les partisans de Fakoli Koroma qui l'ont suivi après sa rupture avec Soumaoro Kanté<sup>34</sup>. Le ralliement de Fakoli fut d'une extrême importance : il connaissait toutes les forces et faiblesses de l'armée sosso et de son roi, Soumaoro. Parmi ces forces, il y avait l'armement en fer

---

tournant dans sa vie. Il refuse de fuir dans la zone forestière et décide d'organiser la résistance pour libérer le Mandé. Son courage, son intrépidité et ses connaissances stratégiques firent accourir et regrouper autour de lui les Mandé qui refusaient de se soumettre à Soumaoro Kanté. (Diakité, D., *op. cit.* p. 132-143)

<sup>32</sup> Konaré-Bâ, A.,, *op. cit.*, p. 55 ; Niane, D.T., *op.cit.* p. 91, 113.

<sup>33</sup> Fakoly, Doumbi, *Fakoli, prince du Mandé*, p. 89.

<sup>34</sup> Niane, D. T., *op. cit.*, p. 80, 81, 113. Cissé, Y. T. et Kamissoko, W., *op. cit.* T.1, p.173. De tous les alliés de Soundjata, la haute figure de FaKoli Koroma est à retenir. FaKoli Koroma encore appelé Fakoli Doumbia ou Fakoli Cissoko est un transfuge de l'armée sosso qu'il a quitté pour s'allier à Soundjata. Il a commencé sa carrière militaire dans les rangs de l'armée de son oncle, Soumaoro Kanté, roi du Sosso. Plus tard, il en devint le commandant en chef. A ce titre, il fut l'un des principaux artisans des conquêtes militaires du Sosso dont celle des chefferies mandé comme le royaume de Niani. A la veille de la bataille de Krina, il rompt avec le roi de Sosso, son oncle Soumaoro Kanté (D. T. Niane, *op. cit.* p. 113).

des soldats car les Sosso étaient des maîtres dans le travail du fer. Or, l'armée mandé en était faiblement pourvue. Fakoli mit ses partisans au service de son nouvel allié, qui lui fabriquèrent de grandes quantités d'armes de fer pour mieux équiper ses nouveaux alliés. Par ailleurs, il confirme à Soundjata que le secret appris sur le moyen de vaincre l'armée sosso et de neutraliser Soumaoro Kanté, frapper avec un ergot de coq blanc, est exact et parfaitement fondé. Fakoli avait une réputation de grand guerrier bien assise et reconnue. Aussi, Soundjata le fit-il entrer immédiatement dans son conseil de guerre comme officier<sup>35</sup>. Mais pour recruter le plus de soldats possibles, Soundjata s'allie à de nombreux autres souverains étrangers comme celui des Bobo dont les soldats «sont les meilleurs archers du monde»<sup>36</sup>. En définitive, la nouvelle armée du Mandé comprenait une cavalerie et une infanterie. Soundjata possédait désormais une armée et, comme le dit la tradition, «suffisamment de sofas»<sup>37</sup>.

C'est à la grande bataille de Krina qu'il y a eu démonstration de l'efficacité de la coalition la plus large possible comme stratégie militaire. En effet, avant cette bataille de Krina, chaque fois que Soundjata a affronté le Sosso avec une armée de petit effectif, il fut défait<sup>38</sup>. À chacune de ces batailles qui voit la défaite des Mandé, le

---

<sup>35</sup> À la bataille de Krina, Soundjata le met à la tête d'un contingent de soldats. Fakoli sort non seulement vivant de la bataille de Krina, mais il aide Soundjata à détruire le royaume du Sosso. Pour le récompenser de sa contribution à la naissance du Mali, Fakoli Koroma reçoit de Soundjata le gouvernement de l'ancien territoire du Sosso ainsi qu'une partie des terres situées entre le Bafing et le Bagbé.

<sup>36</sup> Niane, D.T., *op.cit.* p. 90-91, 102, 124.

<sup>37</sup> *Id., ibid.* p. 105.

<sup>38</sup> Par exemple, pour Wa Kamissoko, aucune autre bataille n'a précédé Krina : « la première bataille qu'a livrée l'armée de Soundjata s'est déroulée sur les terres de Krina » (Y.T. Cissé et W. Kamissoko, *op. cit.* T.2, p.12). Cette tradition s'oppose à toutes les autres. D'après la tradition de Kita, il y en a eu plusieurs ; Pour D.T.Niane, il y en a eu trois, à Tabon, Nagueboria et Kankigné ; S. M. Cissoko en mentionne également trois : Bantan, Konkon et Kankignan ; quant à A. Konaré-Bâ, elle en cite au moins une, celle de Kankinyé (M. M. Diabaté, *op. cit.* p. 74-75 ; D.T.Niane, *op. cit.* p 92-97 ; S. M. Cissoko, *op. cit.* p. 44 ; A. Konaré-Bâ, *op. cit.* p.57 ; D. Diakitè, *op. cit.* p.153.). La bataille de Krina a donc été précédée d'autres batailles.

Sosso alignait des armées de très gros effectifs, des effectifs en tout cas supérieurs à ceux des Mandé. Mais quand Soundjata réussit à mettre sur pied sa coalition, la donne changea complètement. Il fut en mesure de se battre à armes égales avec Soumaoro Kanté. Ainsi, à la bataille de Krina, tous ces soldats seront-ils alignés, ce qui permit à Soundjata d'écraser l'armée du Sosso et de défaire Soumaoro Kanté<sup>39</sup>.

La formation de cette coalition armée est l'un des tournants les plus décisifs de l'histoire des armées au Soudan occidental en général et au Mali, en particulier. Cette armée sera l'une des plus puissantes d'Afrique et par son destin extraordinaire occupera une place de choix dans l'histoire africaine. Toutefois, pour Soundjata, il fallait plus que battre l'armée sosso. Il fallait que le pays sosso se rende. Pour cela, il fallait s'emparer de sa capitale, la ville de Sosso. Pour ce faire, Soundjata innova encore par le recours à une autre tactique : le siège.

### 3. LE RECOURS AU SIÈGE

En Afrique occidentale, lorsque les armées étaient mises en déroute, elles vont s'enfermer dans des villes ceintes de murailles (des villes fortifiées), généralement leurs capitales pour résister à leurs adversaires et poursuivre ainsi la guerre. Par exemple, battus à Krina, « les débris de l'armée de Soumaoro allèrent s'enfermer dans Sosso. »<sup>40</sup> Quant aux soldats alliés du Sosso, battus aussi à Krina, ils allèrent se réfugier et s'enfermer à Diaghan et Kita, leurs capitales<sup>41</sup>. Le rôle des villes fortifiées est, d'abord, de recueillir et d'abriter les armées en déroute, de les soustraire à un massacre plus sanglant, donc de les secourir. Ensuite, leur rôle est d'empêcher la prise de la ville, car, celle-ci étant le siège du pouvoir politique, sa chute signifiait celle du pouvoir qui s'y trouvait. Dans le détail, le sommet des remparts et des tours sert de postes de garde et de combat aux soldats défendant la ville : de là, ils

---

<sup>39</sup> Niane, D.T., *op. cit.* p. 117-118.

<sup>40</sup> Niane, D. T., *op. cit.* p. 122.

<sup>41</sup> *Id.*, *ibid.* p. 127-128.

lançaient des flèches et des pierres contre les assaillants<sup>42</sup>. Pour s'emparer de ces villes ainsi fortifiées, il fallait les assiéger.

Pour s'emparer de la capitale de Sosso afin d'achever la défaite du Sosso, la technique du siège est employée par Soundjata. En effet après la bataille de Krina, ce dernier « marcha sur Sosso, la ville de Soumaoro (...). Soundjata voulait prendre Sosso en une matinée. »<sup>43</sup> Il débuta le siège par la construction d'un camp non loin de la ville pour servir de base ou de quartier général<sup>44</sup>. Le camp établi, Soundjata fit prendre un repos réparateur à ses soldats pendant que lui-même et les officiers élaboraient le plan d'attaque de Sosso. Le plan de Soundjata était simple : au signal de l'attaque, son armée devait attaquer Sosso par la porte et par l'escalade des remparts. Pour ce faire, Soundjata disposa son armée en fonction de la cible (porte et rempart). Face aux remparts, Soundjata crée deux lignes d'attaques. En première ligne, se trouvaient des soldats armés de boucliers et lances. Ils devaient protéger les soldats de la deuxième ligne qui tenaient des échelles. Les soldats qui avaient pour cible la porte étaient formés du gros de l'armée<sup>45</sup>. L'armée est donc scindée en deux groupes de soldats. Les uns attaquaient la porte et les autres escaladaient les murs.

Dans cette tactique du siège, Soundjata a assigné un rôle à chacune de ces lignes : les porteurs d'échelles devaient poser leurs échelles contre les murs à escalader. Les porteurs de boucliers devaient protéger les porteurs d'échelles dans leur approche et leur manœuvre : pour cela, ils devaient brandir les boucliers au-dessus des têtes pour arrêter au maximum les flèches et autres projectiles que leur lançaient les défenseurs de la ville de Sosso, pour empêcher la manœuvre d'approche. Les archers devaient couvrir la progression du reste des soldats vers la ville en criblant de flèches les défenseurs ennemis postés au sommet des murs. Ainsi, des flèches enflammées sont lancées sur la ville. Comme

---

<sup>42</sup> *Id., ibid.* p. 124.

<sup>43</sup> *Id., ibid.* p. 122-124.

<sup>44</sup> *Id., ibid.* p.123, 128.

<sup>45</sup> *Id., ibid.* p. 124. Le terme Maninka est synonyme de Mandé.

Soundjata l'a prévu, si cette dernière était bâtie avec des matériaux inflammables comme de la paille pour la toiture des habitations, elle prenait rapidement feu, provoquait un incendie, semait la confusion et la panique parmi les assiégés : c'est ce qui se produisit à Sosso : « l'attaque se généralisa, la ville était attaquée sur tous les points. (...) Les échelles étaient dressées contre l'enceinte ; les premiers sofas maninka étaient déjà à son faite ; les Sossos pris de panique en voyant la ville en feu hésitèrent un instant ; la tour monumentale surplombant la porte céda ; les forgerons de Fakoli s'en étaient rendus maîtres ; ils s'introduisirent dans la ville où les cris des femmes et des enfants achevaient d'affoler les Sossos ; ils ouvrirent la porte au gros de l'armée. »<sup>46</sup> Si la manœuvre d'approche réussissait et que les murs étaient investis, le siège se transformait en une bataille généralisée entre assaillants et assiégés. L'issue était la chute par investissement total comme il se passa à Sosso, Diaghan et Kita<sup>47</sup>.

Ainsi, grâce au siège comme techniques de guerre, il n'a pas été nécessaire pour Soundjata d'attendre que l'adversaire sorte volontairement de ses murs pour lui livrer bataille. S'il n'avait pas eu recours au siège, la défaite du Sosso aurait été soit longue, soit compromise. Le siège a permis d'écartier pour de bon toute possibilité d'un retour victorieux éventuel des Sossos.

## CONCLUSION

Dans cette étude, notre principal objectif était d'analyser la tactique et la stratégie militaire chez Soundjata. En effet, l'œuvre colossale qu'est la défaite du Sosso et la fondation du Mali n'a pu être réalisée sans un art militaire réel. L'art militaire de Soundjata combinait un ensemble de techniques diverses mais complémentaires. La révolution principale de Soundjata fut de créer un front uni face à ses adversaires. Cette stratégie a abouti à la formation d'une grande armée avec des effectifs, ravitaillements et équipements importants.

---

<sup>46</sup> Niane, D. T., *op. cit.* p. 124 -125.

<sup>47</sup> *Id.*, *ibid.*, p. 124 -128.

Sur les champs de bataille, Soundjata innove encore par l'emploi du cheval comme moyen de combat. L'engagement des chevaux dans la bataille introduit la cavalerie dans l'art de guerre mandé. La cavalerie a permis de renforcer les capacités de l'infanterie en apportant sa force de frappe et sa rapidité. Enfin, avec le siège, Soundjata permet de rendre irréversible sa victoire. Avec le siège, toute possibilité de création d'une résistance de la part de l'adversaire à l'aide de soldats rescapés et à l'abri derrière des fortifications, est rendue caduque.

## SOURCES ET BIBLIOGRAPHIE

al UMARI dans J. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle (Bilad –al- Sudan)*, Paris, C.N.R.S, 1975, p. 254-285.

CISSE, (Y.T.) KAMISSOKO (W.), *La grande geste du Mali*, T. 1 : *des origines à la fondation de l'empire*, Paris, Karthala et arsan, 1988, 462 p.

CISSE, (Y.T.) et KAMISSOKO (W.), *La grande geste du Mali*, T. 2 : *Soundjata, la gloire du Mali*, Paris, Karthala et Arsan, 1991, 305 p.

CISSOKO, (S. M.), *Histoire de l'Afrique occidentale : Moyen âge et Temps modernes*, Paris, Présence africaine, 1966, 334 p.

CLAUSEWITZ, (C. von), *De la guerre*, Paris, Les éditions de Minuit, 1955, 755 p.

CONTAMINE, (Ph.), *La guerre au Moyen âge*, Paris, PUF, 1986, 516 p.

DELAFOSSÉ, (M.), *Haut-sénégal-niger*, T. 2, Paris, Maisonneuve et Larose, 1972, 428 p.

DIAKITE, (D.), *Kuyatè, la force du serment*, Paris, L'harmattan, 2009, 203p.

NIANE, D.T., « Le Mali et la deuxième expansion manden » in *Histoire générale de l'Afrique*, T. 4 : *l'Afrique du XII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle*, Paris, Jeune Afrique-Stock - Unesco, 1980, p. 141-196.

DOUMBI-FAKOLY, *Fakoli, prince du Mandé*, Paris, L'Harmattan, 2003, 150p.

KODJO, G. N., « Contribution à l'étude des armées au Soudan occidental au Moyen âge » in *Annales de l'Université d'Abidjan*, série 1, T. 6, 1988, p.: 21-32.

JANSEN, (J.), *Epopée, histoire, société*, Paris, Karthala, 2001, 309 p.

- KANTE, (N.), *Forgerons d'Afrique noire*, Paris, Harmattan, 1993, 269 p.
- KONARE – BA, (A.), *Sunjata, le fondateur de l'empire du Mali*, Abidjan, NEA, 1983, 120 p.
- LEVZION, (N.), *Ancien Ghana and Mali*, New – York – London, APC, 1980, 289 p.
- LY – TALL, (M.), *L'empire du Mali*, Abidjan, NEA, 1977, 220 p.
- LY – TALL, (M.), Camara (S.), Diouara (B.), *L'histoire du Mandé*, Paris, Scoa, 1987, 296 p.
- NIANE, (D.T), *Soundjata ou l'épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, 1960, 157 p.
- SUN Tzu, *L'art de la guerre, 480 av. J.C., traduit par Raoul Girardet, Problèmes militaires et stratégies contemporaines*, Paris, Dalloz, 1989.

**LE PEUPEMENT DU SALOUM ORIENTAL (SÉNÉGAL) DU  
XVI<sup>e</sup> AU XIX<sup>e</sup> SIÈCLE : DES MOBILES ESSENTIELLEMENT  
POLITIQUES**

Valy FAYE\*

INTRODUCTION

Le Saloum Oriental communément appelé, à tort, Ndoucoumane constitue la partie est du Royaume du Saloum. Il est constitué des provinces du Ndoucoumane, du Nguer, du Pakala-Mandakh et de Kountheul. Ainsi le Ndoucoumane n'est qu'une de ses quatre composantes.

Le Saloum oriental fut érigé en entité administrative coloniale au lendemain du protectorat français sur le Saloum, en 1888, et dénommé résidence de Malem (1888-1901) ; il devint ensuite résidence de Kaffrine à partir de 1912 après avoir été rattaché à Kaolack à partir de 1901. De résidence de Kaffrine, il passe à subdivision de Kaffrine en 1934 qui donnera respectivement le cercle de Kaffrine en 1958, le département de Kaffrine en 1960 et l'actuelle région de Kaffrine<sup>1</sup> (avec de légères modifications).

Le Saloum oriental se singularise par la diversité et la structuration de son peuplement. En effet, la région abrite la plupart des ethnies de l'Afrique de l'ouest. Ethnies dont l'installation s'est effectuée, du 16<sup>ème</sup> siècle à la fin de la période coloniale, en deux grandes vagues ou deux

---

\* Université Cheikh Anta DIOP de Dakar, Sénégal

<sup>1</sup> La région de Kaffrine est créée par la loi 2008-14 du 18 mars 2008. Cf. JOS 2008 N°6397

grandes périodes (XVI<sup>ème</sup> siècle- XIX<sup>ème</sup> siècle et XIX<sup>ème</sup> siècle -XX<sup>ème</sup> siècle).

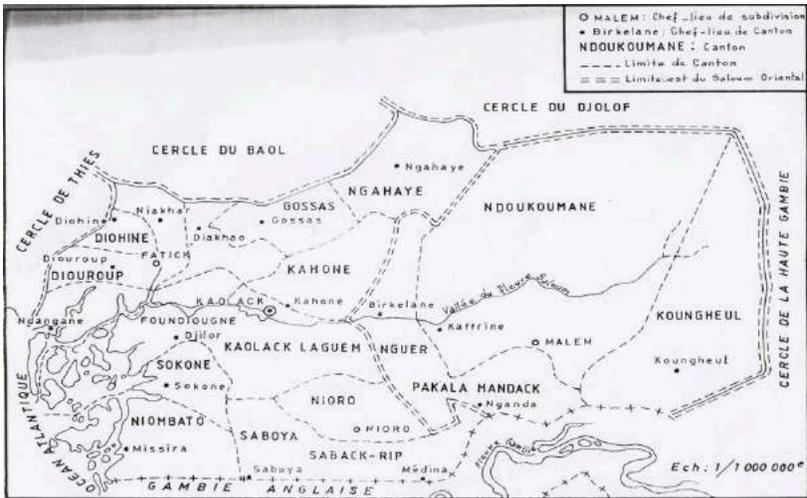
Le XVI<sup>ème</sup> siècle, début du processus, se caractérise par le bouleversement de la carte politique et démographique de la Sénégalie. Cette situation résulte des migrations des Peuls amorcées dans la deuxième moitié du XV<sup>ème</sup> siècle, des guerres de Koli Tenguéla et de la dislocation du Djolof. Le XVI<sup>ème</sup> siècle a vu également la fondation du royaume du Saloum par Mbégane Ndour. Tous ces facteurs vont faire du Saloum Oriental une terre d'accueil.

Par contre, le XIX<sup>ème</sup> siècle marque la fin de la conquête du Saloum et le début de sa mise en valeur. Dès lors, l'immigration revêt des caractères essentiellement économiques. Le XIX<sup>ème</sup> siècle se singularise surtout, par une crise du peuplement du Saloum oriental, crise inhérente aux troubles internes au royaume du Saloum dont il dépend et aux guerres religieuses opposant le pouvoir thiédo (païen) du Saloum aux marabouts du Rip.

Le peuplement du Saloum Oriental juxtapose deux couches différentes non pas dans leur composition ethnique mais de par les mobiles de leur implantation et leurs modes de vie. Cela se traduit par des clivages explicites entre populations anciennement installées appelées « Saloum-Saloum » et les dernières venues nommées « Dior-Dior ». Leurs relations quotidiennes se traduisent par des attitudes de méfiance réciproque ou de préjugés défavorables. Dans tout le Saloum, ces clivages sont plus accentués dans notre zone d'étude.

Le premier groupe de populations se trouve essentiellement concentré entre la vallée fossile du Saloum et la Gambie, dans la province du Pakala-Mandakh et dans les parties méridionales des provinces du Ndoucoumane, du Nguer et du Koungheul. Par contre, l'autre groupe a jeté son dévolu dans la partie septentrionale, dans ces domaines communément appelés « Terres Neuves ». L'histoire de ce groupe est mieux connue parce qu'elle est plus récente et mieux visitée par différents spécialistes en sciences humaines, du fait de la variété et

de la richesse des sources<sup>2</sup>. Celle des populations anciennement installées reste en revanche moins connue. Cela s'explique surtout par des difficultés liées aux sources qui sont surtout des comptes rendus de voyageurs, des traditions villageoises ou familiales fixées. Il faut attendre la fin de la période, pour trouver des documents d'archives composés, pour l'essentiel, de rapports d'administrateurs coloniaux. C'est donc la mise en place de ce peuplement qui s'est déroulée du XVI<sup>ème</sup> au XIX<sup>ème</sup> siècle que nous proposons d'étudier. Toutefois certaines migrations étant contemporaines, nous avons opté pour une démarche thématique, démarche qui abordera, tour à tour, l'installation des Mandingues, celle du groupe « hal poular », celle des Sérères et celle des Wolofs. Une deuxième partie sera consacrée à la crise du peuplement au XIX<sup>ème</sup> siècle.



**Carte 1 : Le Saloum oriental dans le Sine-Saloum**

<sup>2</sup> Parmi ces sources nous avons les documents d'Archives (ex : les sous-séries 2G sur les rapports périodiques, la 22G sur les questions de populations) et les sources bibliographiques. Parmi celles-ci figurent les travaux de l'ORSTOM sur les Sérères et les Terres Neuves, les Mourides, l'ouvrage de David sur les navétanes et différents travaux académiques.

## 1. LA MISE EN PLACE DU PEUPLEMENT

### 1.1. Les Mandingues (socés)

Les Mandingues sont probablement les premiers occupants de la région. En effet, l'installation des premiers éléments mandingues remonte à l'apogée de l'empire du Mali (XIII<sup>ème</sup> siècle -XIV<sup>ème</sup> siècle), donc bien avant notre période d'étude. Cependant, les fortes colonies de Socés, au Sud-est du Saloum Oriental s'y seraient établies au 16<sup>ème</sup> siècle. Le déclin de l'empire du Mali provoqué, par la conquête de sa partie orientale, par les Sonni de Gao ainsi que la prise de Tombouctou et de Oualata par les Touaregs à la fin du XIV<sup>ème</sup> siècle, expliquent ce déplacement. Aux XV<sup>ème</sup> et XVI<sup>ème</sup> siècles, l'empire du Mali n'était alors réduit qu'à sa partie occidentale. Sékéné Mody Cissoko éclaire cette situation lorsqu'il dit : « les peuples de la vallée de la Gambie, de Woulli jusqu'au Combo et Niomi étaient mandingues et sujets du Mandi Mansa »<sup>3</sup>. Abdou Bouri Ba est allé plus loin car il soutient que la dynastie Kamara qui commandait la principauté de Koungheul était apparentée à celle du Niani qui était également de la famille Kamara<sup>4</sup>.

Les nombreux villages socés, au sud de Koungheul et de Mandakh, vers la frontière gambienne, remontent à cette période du XVI<sup>ème</sup> (Koumibidia Socé, Kosocé, Sali, Sambougkou, Douba, etc.). Seulement, il faut attendre la période coloniale, pour assister à une importante affluence du peuple mandingue, attiré par la culture arachidière.

### 1.2. Le groupe « Hal poular » : les Peuls et les Toucouleurs

#### *Les Peuls*

Ce peuple revendique la seconde place, après les Socés ; il déclare être présent au Saloum oriental bien avant les Sérères et les Wolofs. La plupart des sources situent la présence, vers la fin du XV<sup>ème</sup>, des

---

<sup>3</sup> CISSOKHO S. M., Introduction à l'Histoire des Mandingues de l'Ouest, in *Ehiopiques*, Dakar, 1980, p. 77.

<sup>4</sup> BA A. B., *Essai sur l'histoire du Saloum et du Rip*, BIFAN, T. 38, série B, n°4, octobre 1978, p. 15.

premières familles peuls qui y seront rejoints, au 16<sup>ème</sup> siècle, par d'autres tribus peules. Elles proviennent des grandes migrations qui ont sillonné la Séné­gambie de la deuxième moitié du XV<sup>ème</sup> siècle au début du XVI<sup>ème</sup>. Parmi les chefs de ces tribus se distinguent : Doulo Demba<sup>5</sup>, Tenguéla et Koli Tenguéla.

L'expansion du Djolof, la pression berbère sur la vallée du Sénégal et les exactions perpétrées par les armées Songhaïs au Sahel les avaient contraints à fuir. Les renseignements que nous avons sur les différentes tribus peuls semblent éclairer aussi bien l'origine que la date de leur installation au Saloum oriental.

En effet, le développement du Djolof comme puissance unificatrice en Séné­gambie, sous le règne du Bourba Djolof Thioukouli Ndiklane<sup>6</sup>, s'est fait au détriment des provinces périphériques (Fouta, Cayor, Bawol, Saloum). Ainsi, la combinaison de l'expansion du Djolof et la pression berbère, sur la vallée du fleuve Sénégal, a poussé les Peuls réfractaires vers le Soudan Central et le Sud de la Séné­gambie. C'est dans ce cadre qu'il faut situer la création du royaume Dialalo, dans la région de Nioro-du-Sahel, par Koli Tenguéla aux dépens des Soninké du Diara, d'une part ; d'autre part, la grande migration de Doulo Demba, chef des Wodabé, vers le pays mandingue, dans l'actuelle Guinée Bissau. Le mouvement de Doulo Demba revêt une grande importance dans l'immigration peul, au Saloum oriental, en raison, non seulement, de l'importance des hommes et des animaux domestiques qui le composent, mais aussi et surtout, de son itinéraire en direction du Sud. Ainsi, d'après Donelha, Doulo Demba et sa suite ont traversé du nord au sud la partie orientale de notre zone d'étude. D'ailleurs, le même itinéraire décrit par A. T. Damota<sup>7</sup> et passant par la province de Niani

---

<sup>5</sup> Donelha A., *Description de la Sierra Léone et des Rivières de Guinée et du Cap Vert (1625)*, traduit par Bourdon et A. T. Damota, Lisbonne, 1977, pp. 157-159.

<sup>6</sup> Thioukouli, Ndiklane (né vers 1433) est le troisième successeur de Ndiadiane Ndiaye ; l'empire du Djolof a atteint son apogée sous son règne.

<sup>7</sup> Damota A. T., *Un document nouveau pour l'histoire des Peuls du Sénégal*, Lisboa, 1969, p. 18.

n'exclut pas une possibilité d'infiltration de quelques éléments de ce mouvement au Saloum oriental.

Ensuite, la destruction du royaume Dialalo (des Yalalbés) par les armées Songhaïs, dirigées par le frère de l'Askia Mouhamed, Omar Komndiago en 1512, venu à la rescousse des Soninké du Diara, a entraîné le départ des Yalalbés vers le Bajar (Fouta Djallon) puis vers le fleuve Sénégal sous l'égide de Koli, fondateur du royaume denyanké<sup>8</sup>. Le séjour des *Yalalbés* au Diara a été donc écourté par l'hostilité que manifestait l'Askia Mouhamed envers les Peuls. La haine des Songhaïs contre l'ethnie peul est soulignée, entre autres sources, par Samba Ka qui soutient que « dans l'empire songhaï, le *Pullo* (sic) était haï, persécuté. Sonni Ali n'avait pas d'ennemis qu'il haïssait aussi vivement que les *Fulbé* (sic) et ne pouvait voir un *Pullo* sans le tuer quel qu'il fût »<sup>9</sup>. Le mouvement de Koli Tenguéla a ainsi contribué à l'installation de certaines familles peules au Saloum oriental car, d'après les itinéraires tracés par Arcin et Oumar Kane (carte 2), Koli et ses compagnons ont traversé la région dans leur migration du Bajar vers le Fouta.

Les noms des tribus peuls du Saloum oriental ne font que conforter cette thèse sur l'origine des Peuls de cette région car nous retrouvons les ethnonymes *Yalabé*, *Wodabé*, *Diawbé* et *Ourourbé*, *Ndienguelbé*, aussi bien au Sahel, au Djolof et dans la vallée du fleuve Sénégal que dans notre zone d'étude.

Les *Yalalbés* du Saloum oriental situent leur installation à l'époque de Mbégane Ndour (1493-1513), premier roi du Saloum, et certains d'entre eux prétendent descendre de Banel Tenguéla, sœur de Koli Tenguéla. C'est pourquoi Cheikh Ba considère les « *Yaalalbé* du Saalum comme éléments du « fergo » (émigration) qui a conduit les *Yaalalbé* du

---

<sup>8</sup> Les *Denyankés* ou *Dényankobés* (membres du clan de Koli Tenguéla) sont des *Yalalbés*.

<sup>9</sup> KA Samba, « Le Gaabu, une question à approfondir », in *Le Soleil*, Dakar, 2 octobre 1980, p. 5.

Soudan Central au Fuuta Toro, en passant par le Bajar, le Gaabu, le Saalum, le Cap Vert et le Jolof »<sup>10</sup>.

Les *Habobés* revendiquent une implantation aussi ancienne que celle des *Yalalbés* ; ils sont originaires du Boundou voire du Soudan Nigéro-Sénégalais et se seraient installés au Saloum oriental sous le deuxième roi du Saloum, Guiranokhap Ndong (1513-1520). Selon Cheikh Ba, ils vivent disséminés parmi les Wolofs et les Mandingues et s'identifient en groupes tels que les Foulbés-Ndoukoumane autour de Kaffrine et les *Foulbé-Kouthia* dans les départements actuels de Malème-Hodar et de Koungeul<sup>11</sup>. L'ethnonyme *Habobé* leur aurait été donné par les *Ndienguelbé* du Djolof, il signifie ceux du Saloum ; « Kabori » en Peul veut dire Saloum.

Les *Ndienguelbés* qui se retrouvent dans l'extrême nord du Saloum oriental (Haut-Saloum), viennent de l'est, du Macina plus précisément (une province du royaume de Diara). Leur trajectoire semble identique à celle des *Yalalbés* : royaume du Diara, Bajar (Guinée), Gabou, Saloum, Bawol, Djolof<sup>12</sup>. Leur entrée au Djolof se serait alors faite par le Diéri (le continent) et non par la vallée. Ils occupent ainsi une région à cheval sur le sud du Djolof et le nord du Saloum et se sont implantés à la même période que les *Yalalbés*.

Pendant le peuplement peul était très lâche dans cette partie nord du Saloum oriental et très faible au Pakala : les plus fortes concentrations de Peuls se retrouvaient au Ndoucoumane où le recensement de 1892<sup>13</sup> dénombre plus d'une dizaine de villages peuls. La faible présence s'explique surtout par les guerres religieuses car les Peuls, soucieux de préserver leurs biens, étaient retournés au Djolof<sup>14</sup>.

---

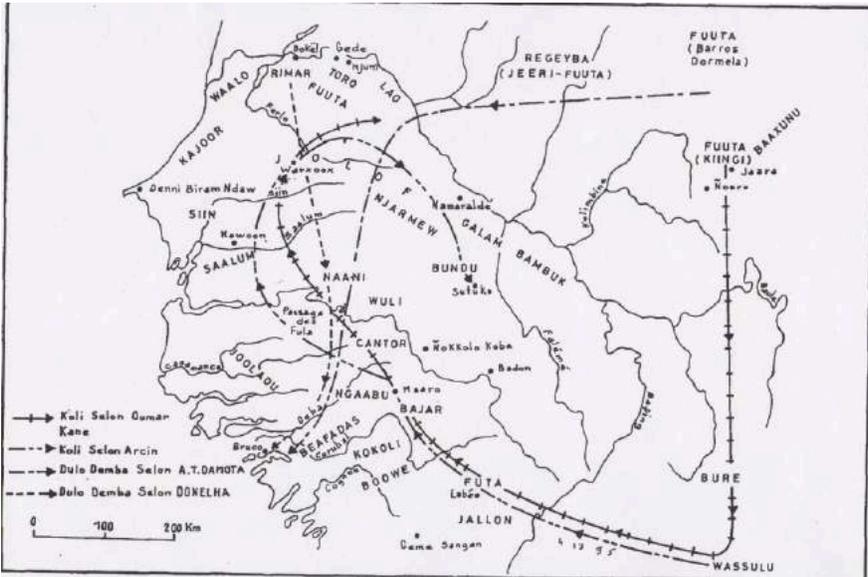
<sup>10</sup> BA C., *Les Peul du Sénégal*, Dakar, NEA, 1986, p. 60.

<sup>11</sup> *Id. ib.*, p. 60.

<sup>12</sup> *Id. ib.*, p. 56.

<sup>13</sup> ANS 22G 42, Recensement du Saloum par Noirot, 1892.

<sup>14</sup> ROCHETEAU G., *Pionniers mourides au Sénégal*, ORSTOM, 1975, p. 25.



**Carte 2 : itinéraires des migrations Peul**

*Les Toucouleurs*

L’implantation toucouleur est aussi ancienne que celle des Peuls. En tout cas, toutes nos sources s’accordent à la situer à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle-début du XVI<sup>ème</sup> siècle. Elle est, de toute façon antérieure à la prise du pouvoir par les Guelwars au Saloum. Le départ des Toucouleurs du Fouta (de la vallée du Sénégal) pour aller vers le Saloum oriental est consécutif à la poussée peul dans cette partie nord de la Ségambie-avec surtout la conquête du Fouta sénégalais<sup>15</sup> par Koli Tenguéla de retour de Bajar (Guinée actuelle). Siré Abbas Soh éclaire cette thèse en ces termes : « (...) Il (Koli) fit la guerre au Lam-Toro Ali fils de Eli fils

<sup>15</sup> Nous préférons Fouta sénégalais à Fouta Toro car celui-ci nous semble anachronique vu la période considérée (16<sup>ème</sup> siècle) ; le Fouta Toro est né au 18<sup>ème</sup> siècle avec la Révolution Torodo. En plus, il existe d’autres Fouta hors du Sénégal : Fouta Djallon, Fouta Dioula, Fouta Kindi, entre autres. En effet, le Fouta Kindi (ou Fouta Ancien) regroupe le Sahel (allant de Diara à Niore du Sahel) et la Moyenne vallée du Sénégal (Fouta sénégalais) ; le Fouta Keyri (ou Fouta Nouveau), peuplé à partir du Fouta Kindi, est composé du Fouta Djallon et du Delta intérieur du Niger ; le Fouta Dioula représente la diaspora peul allant du Niger à l’Adamaoua au Cameroun.

de Bana de M'Bolu, fils d'Awkam après qu'il eut chassé Eli Bana vers la province du Saloum »<sup>16</sup>. A. T. Damota abondera également dans le même sens car, dans son « Nouveau document pour l'histoire des Peuls du Sénégal », il nous dit : « (...) la tradition orale rapporte que le fondateur de la dynastie guelwar et le premier Buur Saloum (...) aurait combattu et vaincu un marabout Toucouleur, Eli Bana, qui de Kahone gouvernait la partie orientale du Saloum avant son unification par celui-là »<sup>17</sup>.

La mort de Eli Bana entraîna la dispersion des Toucouleurs qui choisirent de s'installer, très loin de la capitale Kahone, à Malème et Odar dans le Ndoucoumane et à Diama dans le Pakala. D'après Becker et Martin, ces groupes Toucouleurs refoulés à l'extrême-est du Saloum ont même fini par se « wolofiser »- surtout dans le Koungheul ou Bambouk<sup>18</sup>. Ces Toucouleurs y occupent, une vaste région allant du sud de la voie ferrée à l'extrême nord de l'actuel département de Koungheul et comprenant, entre autres localités, Sali, Lour, Ribo, Gainte-Pathé. Ils sont pour la plupart de patronyme Sall, Sy et Sarr.

### 1.3. Les Sérères

L'implantation des Sérères au Saloum est antérieure à l'arrivée des Guelwars. Les premières colonies sérères sont venues du Fouta Toro (XII<sup>ème</sup> siècle-XIII<sup>ème</sup> siècle) suite à l'islamisation du monde toucouleur. Cette thèse est défendue par Mbaye Gueye en ces termes : « Au XI<sup>ème</sup> siècle et consécutivement au mouvement almoravide dont les chefs se proposèrent d'islamiser les populations noires par la force, le peuple sérère dont l'habitat se trouvait dans la zone d'action des Berbères conquérants, décida par un accord unanime, de se dérober par l'exil à l'imposition de la nouvelle foi. En accord avec le Bourba Djolof, ils se

---

<sup>16</sup> Soh Siré Abbas, *Chroniques du Fouta Sénégalais, publiées par Delafosse et Gaden*, Paris, E. Leroux, p. 26.

<sup>17</sup> Damota A. T., *Un document nouveau pour l'histoire des Peuls du Sénégal*, Lisboa, 1969, p. 18.

<sup>18</sup> Becker C. et Martin V., *Essai sur l'histoire du Saaloum*, in *Revue Sénégalaise d'Histoire*, vol. 2, n°1, 1981, p. 17.

dirigèrent vers les régions méridionales de l'Empire encore sous peuplées. Leur choix se porta finalement sur le secteur de Thiès, le Bawol, le Siin et le Saloum »<sup>19</sup>. Néanmoins, la présence des Sérères au Saloum oriental, pendant cette période, reste à élucider : selon Gravrand, ces Sérères de la vallée du fleuve ou « Sérère-Cosaan » n'y ont pas laissé de vestige. Mieux, il dit que : « la carte des vestiges des « villages sereer » reflète la durée des débuts de la migration. Au contraire, le nombre important de vestiges jusqu'à 100 km du fleuve montre que le séjour sereer fut prolongé dans les débuts de l'exode. Plus les vestiges s'enfoncent dans le Ferlo et le Djolof, plus ils diminuent, comme si une accélération du mouvement se produisait. À partir de 200 km, ils se raréfient et finissent par disparaître »<sup>20</sup>. En plus, les traditions orales (provinciales et villageoises ou familiales) du Saloum oriental ne font pas état de villages sérères fondés pendant cette période.

Tout compte fait, les informations tirées des différentes sources laissent croire que le Saloum oriental n'a été qu'une zone de transit pour ces populations vers le Saloum occidental, le Sine, la Casamance et le Gabou.

C'est la deuxième vague –celle des Sérères « compagnons des Guelwars » –qui intéresse notre période d'étude. En d'autres termes, l'hypothèse selon laquelle, les Sérères auraient quitté le Fouta Toro et seraient descendus jusqu'au Gabou avant de faire demi-tour pour coloniser le Sine, puis le Saloum et le Bawol, semble plausible. En tout état de cause, l'installation sérère au Saloum oriental succède à la conquête du Saloum par les Guelwars à la fin du XV<sup>ème</sup> siècle. Ces éléments ont créé plusieurs villages autour de la capitale Kahone. Le peuplement sérère s'est ensuite étendu jusqu'à l'Ouest du Saloum oriental c'est-à-dire une bonne partie de l'ancien canton de Nguer et les environs de Kaffrine, capitale du Ndoucoumane. Deux sources très

---

<sup>19</sup> Guèye, M., « Les Guélowares et le Sine », in *Éthiopiennes*, n° spécial, Dakar, 1980, p. 174.

<sup>20</sup> Gravrand, H., *La civilisation sereer-cosaan*, Dakar, NEA, p. 123.

importantes, Dubois<sup>21</sup> et le recensement de 1892<sup>22</sup>, confortent cette thèse. Selon Dubois, la province de Nguer était essentiellement peuplée de Sérères, dépendait de l'autorité de Kahone et le village du même nom était la résidence de la « lingère » -reine-mère ou reine-sœur – et enfin certains villages de la province, comme Korki, étaient peuplés d'esclaves de la couronne ; le recensement de 1892 mentionne dans le Ndoucoumane beaucoup de villages à peuplement totalement ou partiellement sérère (Mboulel, Barocounda, Barom, Belal, Kathial, Delby, Ouandé, Odar, etc.).

Cependant, comparé aux autres parties du Saloum (Saloum occidental et Bas Saloum) dont l'élément sérère était prépondérant dans le peuplement, le Saloum oriental n'abritait que de faibles communautés sérères durant cette période précoloniale, comme l'atteste l'absence de Sérères dans le recensement des provinces de Pakala et de Mandakh en 1892. Cette situation se justifie, dans une large mesure, par les guerres religieuses qui avaient, entre autres buts, la conversion des Sérères du Saloum. Ces derniers, peu enclins à vivre sous la domination des chefs musulmans, se replièrent au nord du fleuve Saloum et dans le Sine. L'immigration sérère au Saloum oriental ne va reprendre qu'au début de la troisième décennie du XX<sup>e</sup> siècle avec la colonisation agricole des « Terres Neuves » situées au nord de la région.

#### **1.4. Les Wolofs**

Toutes nos sources s'accordent à prouver que l'arrivée des premières familles wolofs au Saloum oriental est due à l'expansion peule, dans la partie nord de la Sénégalie et la dislocation du Djolof. L'histoire de certaines provinces du Saloum oriental telles que le Ndoucoumane et le Pakala ne fait que conforter cette thèse.

Le Ndoucoumane, par exemple, a été créé par le premier roi du Saloum, Mbégane Ndour (1493-1513), quelques jours après son

---

<sup>21</sup> Dubois, J. P., *L'immigration serer vers les « Terres Neuves »*, ORSTOM, Dakar, 1975.

<sup>22</sup> ANS 22G 42.

avènement, au profit de Wali Mbérou Ndaw. Chef d'une tribu de Wolofs originaire du Namandirou – une province du Djolof, il l'avait aidé dans la conquête de Djilor et de Djognik. Wali Mbérou aurait quitté le Djolof après sa défaite contre Koli Tenguéla. Le Ndoucoumane était commandé par un « Beleup » qui devait nécessairement appartenir à la famille des Ndaw. Le « Beleup » était le Commandant en chef des armées du « Bour-Saloum », en cas de guerre. Les Ndaw fournissaient, par la suite, des « Bour » au Saloum, grâce à leurs mariages avec des princesses guelwars. Leur installation au Saloum oriental est contemporaine de celle des Wilane qui habitent Kaffrine et ses environs. Ils sont fondateurs des villages de Wilanène et de Malème Serigne. L'implantation des Ndaw au Ndoucoumane, nous dit Abdou B. Ba, a favorisé celle d'autres familles wolofs du Djolof<sup>23</sup>.

D'autres familles telles celles des Guèye et des Niang se sont aussi implantées dans la région, surtout aux alentours de la vallée du Saloum. Le village de Pafa, vieux de plus de cinq siècles, est ainsi fondé par Godiong Niang, originaire de Ndoundodji dans le Djolof alors que les Gueye sous l'égide de Macoumba Gueye fondent le village d'Ouarnéo, situé à 12 kilomètres de Pafa<sup>24</sup>. Ouarnéo désigne, en fait, le village de Tag Gueye ou Tag Serigne. Et d'après les propos de Noirot, confirmés par Becker et al, « la région de Warnéo (sic) et le village de Tag sont d'une première importance stratégique et commerciale. En effet, c'est le point d'arrivée au Saloum de la route venant du Fuuta et du Jolof. C'est aussi le premier point de ravitaillement après le désert du Ferlo. A ces titres son contrôle est primordial pour s'assurer l'approvisionnement en chevaux pour le Saloum, en échange du sel et des pagnes de ce pays »<sup>25</sup>.

Le Pakala, quant à lui, a été créé par le dix-septième roi du Saloum, Sengane Kéwé Ndiaye (1696-1726) en faveur du marabout Madi Bakar Cissé pour service rendu ; ce marabout était si redouté que

---

<sup>23</sup> Bâ, A., B., « Essai sur l'histoire du Saloum et du Rip », *BIFAN*, T .38, série B, n°4, 1976, p. 15.

<sup>24</sup> Martin, V., et al, « Trois documents d'Ernest Noirot sur l'histoire des royaumes du Siin et du Saalum (Sénégal) », *BIFAN*, T. 42, Série B., n°1, 1980, p. 51.

<sup>25</sup> *Id. ib.*

les populations l'assimilèrent à une souche, « Pakk » en wolof, car celui qui bute contre une souche se blesse ou tombe. Cette province était dirigée par un « Serigne » de patronyme Cissé, d'origine wolof, de la province de Ndiarméo. Les Cissé sont arrivés au Saloum oriental bien avant l'arrivée de Mbégane Ndour car, selon Abdou B. Ba, « leur ancêtre, Birane Fary Cissé Ndiarméo, serait venu au Saloum, il y a quatre cents ans, après avoir blessé Koli Tenguéla au cours d'un combat au Djolof »<sup>26</sup>. Ils s'étaient installés à Nawel, puis à Wanar (province de Nguer, actuel département de Birkélane) avant la création du Pakala. Il est important de préciser que les Cissé occupent une région à cheval sur la frontière sénégal-gambienne d'où l'existence du Pakala sénégalais (au Saloum oriental) avec comme chef lieu Ndiao Bambali et du Pakala anglais autour de Ndiao Sawalo<sup>27</sup>.

Les premiers rois guelwars ont également contribué au peuplement du Saloum oriental car ils favorisèrent très tôt la venue de plusieurs familles wolofs du Djolof et du Cayor.

C'est ainsi que le Bour Saloum Latmengué Diélène Ndiaye, en raison de ses liens de parenté avec la famille royale du Djolof encourage l'immigration de familles wolofs, originaires du Djolof, dans la province de Mandakh. Il est fils du Bourba Djolof Diélène mou Gnoul et de Mengué Ndour, la nièce de Mbégane Ndour.

Cette province était dirigée par un « Boumy » qui appartenait à la famille Ndiaye. Le Mandakh a donné, par la suite, beaucoup de rois au Saloum : Biram Ndiémé Coumba (1614-1637), Amakodou Bigué Fall (1654-1689), Sengane Kéwé Ndiaye (1696-1726), entre autres.

Maléotane Diouf (1567-1612) est considéré comme un grand administrateur car, selon les traditions recueillies par Becker et Martin<sup>28</sup>,

---

<sup>26</sup> *Id. ibid.*, p. 15.

<sup>27</sup> Cette situation géopolitique a rendu très difficile l'administration du Pakala aussi bien par le roi du Saloum que par l'administration coloniale ; les habitants du Pakala avaient toujours réagi par des exodes vers la Gambie anglaise face aux abus et exactions (impôts, travail forcé, recrutements militaires, pillages) du pouvoir thiédo du Saloum et de l'administration coloniale.

<sup>28</sup> Becker, C., et Martin, V., *op. cit.*, p. 17.

il avait redéfini le droit foncier et opéré des distributions de terres à de nouvelles familles arrivées dans le Saloum. La chronique d'Abdou B. Ba<sup>29</sup> signale également la venue de groupes wolofs au Saloum oriental sous son règne. Parmi eux figurent les Dramé, musulmans originaires du Djolof, fondateurs des villages de Barkédji et de Baytit ; ils sont aujourd'hui très nombreux au sud du département de Birkélane, dans le secteur de Mabo.

Nous avons, enfin, Amakodou Bigué Fall Ndiaye (1654-1689), originaire de Mandakh qui renforça l'alliance réalisée entre les Guelwars et les familles wolofs venues du Djolof et du Cayor. Il encouragea davantage la venue de migrants wolofs qui s'installèrent dans certains villages très importants car ils furent rattachés directement au Bour Saloum (Ndioté, Bofi, Ndioudiène, Kouthia, etc.) et commandés par des Boumy.

## 2. LA DESTABILISATION DU PEUPEMENT AU XIX<sup>ème</sup> SIÈCLE : LES TROUBLES POLITIQUES ET LES GUERRES RELIGIEUSES

Le faible peuplement s'explique, dans une large mesure, par les troubles politiques et religieux qui ont secoué le Saloum dans la deuxième moitié du xix<sup>ème</sup> siècle et qui ont particulièrement affecté le Saloum oriental. Il s'agit, notamment, de la crise qui opposa Samba Laobé Fall, roi du Saloum, à son père, Macodou, de la dissidence du Pakala ; des rivalités au Rip consécutives à la disparition de Maba ainsi que des guerres dites religieuses qui ont opposé le Saloum au Rip.

Chassé du Cayor par les Français, le Damel Macodou se réfugia au Saloum auprès de son fils, Samba Laobé, à qui il demande de lui céder la couronne du Saloum, invoquant le droit d'aînesse. Face au refus de Samba Laobé, Macodou s'allie au Beleup puis fait du Ndoucoumane la base de ses raids. Samba Laobé réagit par la destitution du Beleup Fari Mafoune Ndaw de la branche des Sandéné Ndaw qu'il remplace par Tagou Diodio de celle des Diagone Ndaw. Le conflit débouche sur la

---

<sup>29</sup> Bâ, A., B., *op. cit.*, p. 15.

mort de Macodou à Ngouye Ndioulli et l'exode de la plupart de ses partisans du Ndoucoumane<sup>30</sup>.

Maba Diakhou Ba (1847-1867), dans le cadre de son Djihad, soumet une partie du Ndoucoumane. Trois mois après la mort de Maba, Mamour Samba Diobaye Cissé, le « Serigne-Pakala », décide de prendre son indépendance vis-à-vis du nouvel Almamy du Rip, Mamour Ndari Ba. Mais une expédition dirigée par Lat Dior et Birane Cissé met fin à la rébellion par la destruction de Ndiaw Bambali, la capitale du Pakala et la réduction en captivité de plusieurs personnes. Finalement, Mamour samba se réfugie à Panthiang (Gambie anglaise) avec une bonne partie de ses compagnons.

La poursuite des guerres religieuses après Maba, avec le conflit qui a opposé le Bour-Saloum Guédel Mbodj à Saer Maty Ba, contribua également à la déstabilisation du peuplement du Saloum oriental. Le Ndoucoumane est ainsi la première province à être affectée : ses dirigeants s'étaient alliés avec le Bour-Saloum. En 1885, à la bataille de Louba Rédou, son Beleup Diawagne Khorédia Ndao, est tué. Deux villages de la province de Nguer, Toune et Navel, sont détruits par Saer Maty en 1887. De même, la localité de Pafa, dans la province de Koungheul, est également pillée aussi bien par Alboury Ndiaye que par Guédel qui ont emmené de nombreux captifs. Ceux du Bour Saloum sont installés à Mbadakhoune, non loin de Kahone. Enfin les populations d'Ouarneó, toujours dans la province de Koungheul, sont réduites en servitude et déportées au Djolof par Alboury Ndiaye au retour de sa campagne aux côtés de Saer Maty en 1887.

Beaucoup de gens s'enfuirent, notamment les Peuls, soucieux de garder leurs troupeaux et les Sérères qui se réfugièrent dans le Sine et dans le Saloum occidental.

Diverses sources s'accordent sur la déstabilisation du peuplement du Saloum oriental du fait des guerres religieuses et de la pacification vers la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle. Le témoignage du chef de village de Khelkom-Diaga (nord du Saloum oriental), témoignage recueilli par

---

<sup>30</sup> Cf. Noirot J. E., Notice sur le Saloum, *JOS* 1892 et Bâ A. B., *op. cit.* p. 22-46.

Rocheteau, corrobore cette thèse : « Ce sont les Français qui ont vaincu Saer Maty Tatanga, et qui l'ont chassé de la partie du N'doukoumane qu'il occupait depuis peu. Beaucoup de Peuls, pour fuir la bataille, repartirent dans le Djolof. Ce pays-ci du fait des guerres fut pratiquement déserté »<sup>31</sup>. Klein partage cette position quand ? après avoir analysé le recensement de la population du Saloum oriental, il déclare qu' « elle était sans doute substantiellement plus importante avant le début des guerres religieuses dans les années 1860 »<sup>32</sup>.

L'administrateur Noirot, premier commandant de cercle du Sine-Saloum, tant dans sa notice sur le Saloum que dans le rapport sur l'expédition des contingents du Saloum contre Alboury Ndiaye<sup>33</sup>, a mis en exergue les conséquences de ces troubles politiques et religieux sur le peuplement et la vie économique de la partie orientale du Saloum.

Enfin, les premiers recensements de la population du Saloum, effectués par Noirot en 1892 et par Lefilliâtre en 1904<sup>34</sup>, nous ont permis de percevoir la composition ethnique et religieuses de la population.

## CONCLUSION

De la période allant de l'installation guelwar au Saloum au protectorat français sur le Saloum, le Saloum oriental est devenu une terre d'immigration. L'afflux des migrants est, pour une large part, relatif aux troubles politiques qui ont secoué la Sénégalie à partir du XVI<sup>ème</sup> siècle.

---

<sup>31</sup> Rocheteau G., *Pionniers mourides au Sénégal*, Dakar, ORSTOM, 1975, p. 25.

<sup>32</sup> Klein M. A., *op. cit.*, p. 173.

<sup>33</sup> La notice sur le Saloum est publiée dans le Journal officiel du Sénégal de 1892, pp. 410- 452 et le rapport sur l'expédition contre Alboury est conservé aux Archives de France (148 AP 3) mais il est publié par Martin V. et al. dans le *BIFAN* : Trois documents d'Ernest Noirot sur l'histoire des royaumes du Siin et du Saalum, *BIFAN*, T. 42, série B, n°1, janvier 1980, pp. 42-62.

<sup>34</sup> Cf. ANS 22G 47 : En 1904, la population comprend une majorité de Wolof (71,67%), suivie respectivement des Peuls (15,96%), des Mandingues, des Toucouleurs et des Sérères ; au plan religieux : Tidjania (71,42), Fétichistes (21,04%) et Khadria (7,52%).

Ainsi différentes ethnies, par vagues successives ou simultanées, se sont installées au Saloum oriental. Les Socés (sous-groupe mandingue) sont arrivés dans la partie sud-est du Saloum oriental au XVI<sup>ème</sup> siècle suite au déclin de l'empire du Mali. Les Peuls, quant à eux, se sont surtout installés à partir du XVI<sup>ème</sup>, provenant surtout du nord, fuyant l'expansion du Djolof, la pression berbère sur la vallée du Sénégal et les exactions perpétrées par les armées songhaïs au Sahel. L'implantation toucouleur au Saloum est inhérente à l'arrivée d'Éli Bana dans la région, chassé du Fouta par les conquêtes peules. Mais leur installation au Saloum oriental est consécutive à la défaite de leur chef face à Mbégane Ndour. Les Sérères, pour leur part, sont venus au Saloum oriental au XVI<sup>ème</sup> après la prise du pouvoir par les Guelwars. Il s'agit donc des Sérères-compagnons des Guelwars et provenant du Gabou. Enfin, l'immigration wolof est inhérente à l'expansion peule dans la partie septentrionale de la Sénégalie et à la dislocation du Djolof. Les premiers rois du Saloum ont ainsi créé de nouvelles provinces pour les immigrants et encouragé la venue de plusieurs familles wolofs du Cayor et du Djolof.

Le peuplement se caractérise par la prédominance de l'élément wolof suivi des Peul et se trouve concentré dans une zone comprise entre le Saloum et la Gambie. Toutefois, le peuplement est fortement déstabilisé dans la deuxième moitié du XIX<sup>ème</sup> siècle, du fait des crises internes à l'aristocratie du Saloum et des guerres dites religieuses qui ont opposé le pouvoir thiédo du Saloum aux marabouts du Rip.

Tout compte fait, la couche dite « Saloum-Saloum » s'est installée au Saloum oriental pour des mobiles essentiellement politiques par contre la deuxième couche ou « Dior-Dior » considérée, par la première, comme étrangère doit sa présence dans la zone à la culture arachidière, c'est-à-dire, des raisons économiques. Et l'arrivée de ces immigrants économiques a contribué à la reprise démographique donnant ainsi raison à l'administrateur Noirot qui écrivait en 1892 : « Grâce à la paix profonde assurée pour longtemps dans ces régions, les grands espaces se

repeuplerons et la population deviendra ce qu'elle était avant les dernières guerres religieuses »<sup>35</sup>.

## BIBLIOGRAPHIE

BA, Abdou, B., « Essai sur l'Histoire du Saloum et du Rip », *BIFAN*, T. 38, Série B, n°4, 1976, 48 p.

BA, Cheikh, *Les Peuls du Sénégal, étude géographique*, Dakar, NEA, 1986, 394 p.

BARRY, Boubacar, *La Sénagambie du XVe au XIXe siècle –Traite négrière, Islam, Conquête coloniale*, Paris, l'Harmattan, 1988, 432 p.

BARREIRA, Baltazar, « Relation de la Côte d'Afrique, de Guinée, du Cap Vert à la Sierra Léone », 1606, *BIFAN*, T. XXXIV, Série B, n°1.

BECKER, Charles, *Les premiers recensements au Sénégal et l'évolution démographique*, Partie I, ORSTOM, Centre Dakar-Hann, 1983, 230 p.

BECKER, Ch. et MARTIN V., « Essai sur l'Histoire du Saalum », *Revue Sénégalaise d'Histoire*, vol 2, n°1, 1981, pp. 3-24.

BOULEGUE, Jean, « Chronologie du Royaume du Saloum », *BIFAN*, T. XXVIII, Série B, n°3-4, 1966.

BOULEGUE, Jean, *Les anciens Royaumes Wolof (Sénégal). Le Grand Jolof (XIIIè-XVIè siècle)*, vol 1, Paris, Karthala, 1987.

BRIGAUD, Félix, *Histoire moderne et contemporaine du Sénégal*, CRDS, Saint-Louis, 1966, 148 p.

CISSOKHO, Sékéné M., « Introduction à l'Histoire des Mandingues de l'Ouest », *Éthiopiennes* Numéro Spécial, 1980, pp. 73-91.

DAMOTA, A. Teixeira, *Un document nouveau pour l'Histoire des Peuls au Sénégal pendant les XVe et XVIe siècles*, Lisbonne, 1969, 88 p.

DELAFOSSÉ, M. et GADEN, H., *Chroniques du Fouta Sénégalais de Siré Abbas SOH*, Paris, E. Leroux, 1913, 328 p.

DONELHA, André, *Description de la Sierra-Léone et des Rivières de Guinée et du Cap Vert (1625)*, Lisbonne, 1977, traduit par L. Bourdon.

---

<sup>35</sup> Noiro J. B. E., *Notice sur le Saloum*, JOS, 1892, p. 452.

KLEIN, Martin A., *Islam and Imperialism in Senegal (Sine-Saloum): 1847-1914*, Stanford U. Press, 1968, 238 p.

MARTIN, V., BECKER C. et MBODJ M., « Trois documents d'Ernest Noiroot sur l'Histoire du Siin et du Saalum (Sénégal) », extrait du *BIFAN*, T.42, Série B., n°1, 1980, 85 p.

ROCHETEAU, Guy, « Pionniers mourides au Sénégal, colonisation des Terres Neuves et transformation d'une économie paysanne », *Cahiers de l'ORSTOM*, Série S. Humaines, vol. 12, n°1, 1975.

SADI, Abderrahmane, *Tarikh-es- Sudan*, traduit par Houdas, édition de 1964.

**Documents d'Archives (Archives nationales du Sénégal)**

1D 52, Colonne du Rip et du Saloum commandée par le colonel Coronnat, 1887, 55 pièces.

1G 283, Etude sur le Cercle de Nioro du Rip, 1901, par le Lieutenant Chaudron.

1G 290, Monographie du Cercle de Kaolack par l'administrateur Lefilliâtre, 1904.

22G 42, Recensement du Saloum par Noiroot, 1892.

22G 47, Sénégal, recensement du territoire : la population par villages, régions et cercles 1895-1896.

**LA PRODUCTION DE LA VILLE SUR LES MARGES : LE CAS  
DE LA VILLE DE ZIGUINCHOR (SÉNÉGAL)**

Papa SAKHO\*, Oumar SY\*\*, El Hadji Balla DIÈYE\*\*\* et Tidiane  
SANÉ\*\*\*\*

INTRODUCTION

À la fin des années 1990, Bertrand et Dubresson (1997) distinguaient dans l'évolution de la recherche urbaine en Afrique subsaharienne la plus grande attention accordée aux petites et moyennes villes à partir des années 1980. Elle intervenait dans un contexte marqué par la place accordée à la décentralisation et au développement local par la coopération internationale dans la gestion des établissements humains des pays du sud (Totteet *al.*, 2003 ; Crousse et al., 1986 ; Hesseling 1990 ; Le Bris et al. 1982).

Les chercheurs dont les géographes devaient tenir compte de « ce prêt-à-penser mondial » (Bertrand et Dubresson 1997 : 11). Mais il ne fallait pas pour autant « lâcher la proie pour l'ombre » (Sautter 1982), c'est-à-dire, la ville pour la commune (Totté 2003). Se situer en amont du processus suppose ainsi, pour le géographe, d'interroger la dynamique interne de l'espace produit par les acteurs de la ville pour appréhender les enjeux et mutations. L'article s'inscrit dans cette posture de recherche.

---

\* Université Cheikh Anta DIOP, Dakar, Sénégal

\*\* Université Assane SECK, Ziguinchor, Sénégal

\*\*\* Université Assane SECK, Ziguinchor, Sénégal

\*\*\*\* Université Assane SECK, Ziguinchor, Sénégal

En Afrique subsaharienne, l'une des régions du monde qui enregistre les taux de croissance les plus élevés du monde, la dynamique urbaine se manifeste, entre autres, par l'étalement urbain (Vennetier 1989). Ainsi, les périphéries urbaines, lieux de cohabitations et d'usages des acteurs citadins et ruraux en compétition dans sa mise en valeur, offrent un terrain d'investigation pour appréhender la production de la ville dans ses marges. « La marge urbaine [...] une construction spatiale et sociale qui permet de mieux comprendre le développement urbain » telle que définie par Sierra et Tadié (2008) s'avère être une entrée pertinente pour analyser le jeu des acteurs. Car, si « elle porte l'idée de bordure et donc de périphérie métrique par rapport à un centre urbain à plusieurs échelles (péricentre, quartier périphérique, périurbain), ... elle est [...] un espace central .... inscrit dans des relations de pouvoir qui la placent dans une relation de domination » (Sierra et Tadié, *ibid.*).

Comment, en Afrique subsaharienne et en particulier au Sénégal, la ville se produit-elle dans ses marges ? Quelles sont les stratégies des acteurs dans l'intégration urbaine des marges ? Comment le jeu des acteurs s'imprime-t-il sur le processus ?

Le choix de Ziguinchor pour répondre au questionnement présente un double intérêt. Le premier est sa situation géographique particulière dans une région isolée par la césure de la Gambie, enclavée mais riche de ses atouts naturels et transfrontalière en conflit depuis 1982 (Dieng, 2008 ; Gueye 2014). Le second est un site contraignant des villes d'eau carbâtée sur les berges du fleuve Casamance. Les investigations ont intéressé un échantillon de trois quartiers de la périphérie méridionale : Kénya au sud et Diabir au sud-ouest et Kandialangau sud-est de la ville (Fig 1).

La démarche de collecte et d'analyse des données combine l'approche quantitative et qualitative. Les enquêtes ont été réalisées en 2015. L'enquête ménages a porté sur un échantillon de 206 ménages tiré sur une population mère de 1373 ménages, au pas de sondage de 1/6. Le questionnaire administré aux chefs de ménages portait sur les caractéristiques du ménage, les motivations et modes d'acquisition de la parcelle, la nature des transformations du bâti, la mobilité quotidienne,

les mutations observées dans la zone, notamment. L'enquête qualitative a été réalisée sous forme d'entretiens individuels semi-directifs. Les cibles comprenaient les différents acteurs institutionnels de la ville (Directeur régional de l'urbanisme, Conservateur de la propriété foncière, maires et conseillers des communes de Ziguinchor et de Niaguis<sup>1</sup>). Le guide d'entretien s'intéressait à l'étalement, aux perspectives de développement de la ville et aux enjeux du récent Acte 3 de la décentralisation de 2013.

Les matériaux issus du traitement statistique, cartographique et de l'analyse des discours ont été mobilisés pour mener la réflexion construite autour de trois axes. Le premier identifie les fondements de la marginalité de la périphérie urbaine méridionale de Ziguinchor. Le deuxième analyse le jeu des acteurs et le troisième fait ressortir les signes et conséquences de l'intégration des marges dans la ville.

## 1. LES ENJEUX DE LA PÉRIPHÉRIE MÉRIDIONALE DE ZIGUINCHOR

Ziguinchor, principale ville du Sud du Sénégal est marquée par son dynamisme démographique et son expansion spatiale récente. La population a été multipliée par trois en 40 ans. Selon les résultats des recensements, sa population est passée de 69700 habitants en 1976 à 205294 habitants en 2013 (ANSD, 2014). Parallèlement en 30 ans, son périmètre communal qui s'est accru de 25% passant de 3400 ha en 1972 à 4450 ha en 2002 est actuellement débordée par la ville. La situation géographique de la ville, un contexte de crises économique et politique et les contraintes de son site vont faire de sa périphérie méridionale un espace convoité.

---

<sup>1</sup> Ancienne communauté rurale érigée en commune en 2014 suite à la communalisation universelle introduite par l'Acte III de la décentralisation.

## 1.1. Une croissance urbaine sous contraintes géographiques et géopolitiques

La situation géographique dans une région isolée, enclavée et transfrontalière a imprimé trois traits particuliers à l'évolution de Ziguinchor par rapport à celle des autres villes du pays.

Le premier est un rôle polarisateur sur l'économie régionale forgé à l'abri de l'influence des grandes villes du pays comme au Sénégal oriental (Chéneau-Loquay, Lombard, Ninot 1999 ; Sakho 2000). En 2006, sur les 15 commerçants grossistes qui animent les échanges de la région, les 10 étaient installés à Ziguinchor (Dieng 2008 : 145). Au poids économique s'ajoute son statut administratif de capitale régionale avec ses infrastructures sanitaires, scolaires et universitaires et culturelles qui renforcent son attrait sur les populations.

Le deuxième est son évolution, depuis sa fondation au milieu du XVII<sup>ème</sup> siècle, indissociable de l'histoire géopolitique mouvementée de la Basse-Casamance qui en a fait une ville-refuge<sup>2</sup>. Les conséquences sont d'importants mouvements de population qui ont affecté l'évolution démographique de la ville de Ziguinchor (Robin et Ndione 2006 ; Marut 2010). En témoigne l'accroissement soutenu de la population, de 44% dans la période 1976-1988 au début des crises politiques et des sécheresses (Dieng 2008 : 132) (Tableau 1) et presque d'autant les deux périodes suivantes réunies (Tableau 1).

**Tableau 1 : Évolution de la population de la ville Ziguinchor de 1976 à 2013**

Date	1976	1988	2002*	2013**
Population	69700	124500	155575	205294

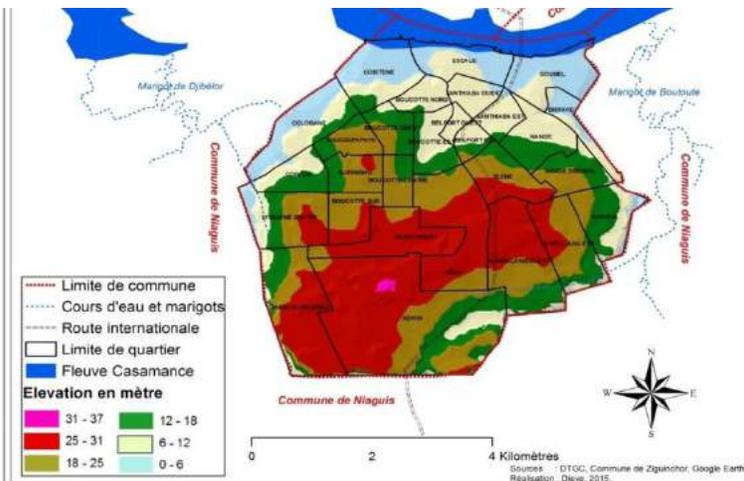
---

<sup>2</sup> Comptoir portugais en 1645, Ziguinchor se transforma progressivement avec l'installation française en 1886 en un gros bourg, puis en une ville plus tard (Trincas, 1984), la contestation de l'ordre établi qui date de la période coloniale est passée à l'indépendance du Sénégal de mouvements de protestations populaires à une guérilla à partir de 1982 (Dieng 2008 : 68 ). La région subit également depuis les années 1970 les contrecoups des crises politiques en Guinée et Guinée-Bissau.

Source : \*ANSD, répertoire des localités 2002 ; \*\* ANSD, 2015.  
 Projection de la population,

L’apport migratoire reste encore conséquent. Les citoyens nés hors de la ville sont plus de 53% en 1973 (Bruneau 1979) et encore 43,7% de la population en 2007 (Dieng, 2008 ; Sy et al, 2011).

Le troisième est le site. Les terrains marécageux des marigots Boutoute à l’Est et Djibélor à l’Ouest poussent la ville à s’étendre progressivement sur les terrasses du plateau de Néma vers l’aéroport aménagé sur le sommet<sup>3</sup> (Fig 1).



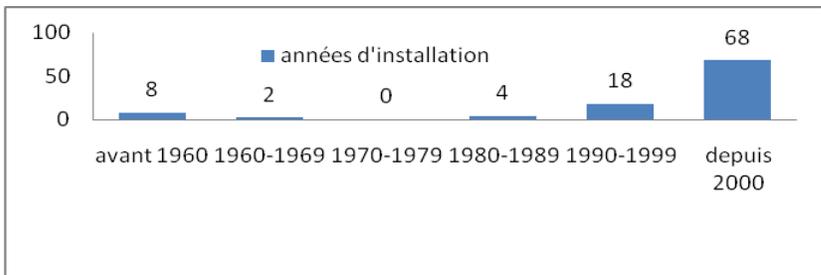
**Figure 1: Commune de Ziguinchor : une expansion contrainte par un site de ville d’eau.**

En conséquence, les flux de migrants et réfugiés ont comme réceptacle obligé la périphérie méridionale (Dieng, 2008 ; Robin et Ndione, 2006 ; Sy et Sakho, 2013). Ils y constituent un peu plus du tiers des ménages (36%).

<sup>3</sup>D’ailleurs l’expérience d’aménagement des terrains marécageux de Goumel et Diéfaye est assez édifiante des difficultés de leur assainissement (Sy et Sané, 2011).

## 1.2. Les quartiers méridionaux, un espace au centre de multiples convoitises

À l'apport migratoire s'ajoute celui des mobilités résidentielles intra-urbaines. En 2015, plus de la moitié (58%) des ménages vient de la ville elle-même. Ils y sont attirés par un coût du foncier et des loyers plus accessibles ou contraints par la récurrence des inondations des bas quartiers péricentraux (Sy et *al.*, 2012). Signe de cet afflux de nouveaux résidents, entre 2002 et 2009, le nombre de ménages à Kandialang s'est accru au rythme moyen annuel de 8,1% et celle de Lyndiane à 12%. Plus des 2/3 des ménages résidents (68%) ne s'y sont installés que depuis 2000 (Figure 3).



**Fig. 3 : Répartition des ménages selon la période d'installation à la périphérie Sud de Ziguinchor (%)**

En sus des convoitises résidentielles, la périphérie méridionale est dans le cadre du développement de la ville, le site de plusieurs équipements structurants réalisés ou cours, publics et privés<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Parmi les équipements, on peut citer l'hôpital psychiatrique au quartier Kenya, l'Université Assane Seck, la cité résidentielle de la Société Nationale HLM en 2011, l'orphelinat de l'ONG AMA et le groupe scolaire turc Yavuz Sélim sont entièrement ou en cours de réalisation. D'autres comme les « Parcelles Assainies » sur 150 ha (2000 parcelles), une Zone d'Aménagement Concerté (ZAC) de 3000 parcelles de SN HLM et un pôle urbain sur 100 ha à Diabir et, le lotissement de Kantène au Sud-Est de la ville y sont également projetés. Il est aussi le site d'une unité de transformation de fruits « Kadjamor » est implantée à Kandialang en 2009 et une autre de production de vinaigre de mangue à Kénya en 2010 pour valoriser les productions agricoles locales.

Ainsi, naguère isolés de la ville par l'insécurité<sup>5</sup> et occupés par des populations autochtones enracinées dans leurs us et coutumes, les quartiers méridionaux deviennent un « espace central » dans le jeu des acteurs de la ville à partir du début des années 2000.

## 2. LE JEU DES ACTEURS

Dans le jeu des acteurs, chacun se prévaut d'une légitimité reconnue, négociée ou contestée : le droit régalien pour institutions étatiques déconcentrées, le pouvoir de gestionnaire du territoire communal que confère la loi sur la décentralisation pour les collectivités locales, le droit à la ville pour les candidats au logement, la liberté d'entreprendre pour les entrepreneurs visibles et invisibles et les us et coutumes pour les autochtones.

### 2.2. Les acteurs privés

Ils comprennent les candidats au logement locatif et privatif, les entrepreneurs formels comme informels, agents économiques de la production de logements et les autochtones dépositaires coutumiers des terrains convoités.

#### *Les candidats au logement*

La périphérie signifie un logement moins cher pour les plus démunis ou un meilleur cadre de vie pour les plus nantis. La mobilité résidentielle et l'afflux d'agents de l'État et du secteur privé dans le cadre du programme « Pôle de Développement de la Casamance »<sup>6</sup> et les autres programmes et projets de « reconstruction » de la région ont

---

<sup>5</sup> Les quartiers de Diabir, Lyndiane et Kandialang étaient considérés comme des bases arrière pour les combattants du Mouvement des Forces Démocratiques de Casamance (MFDC). Ils étaient le théâtre d'opérations militaires jusqu'à la fin des années 2000. Ils ont été sécurisés par la suite par l'armée.

<sup>6</sup> « C'est un projet d'appui au développement d'une agriculture commerciale à travers l'approche chaîne de valeurs qui vise à : (i) accroître la productivité agricole dans les filières agricoles ciblées en faveur des jeunes et des femmes et (ii) améliorer l'accessibilité des zones rurales ciblées en Casamance» [http://www.pfdc.sn/web/centr.php?page=p\\_objetf](http://www.pfdc.sn/web/centr.php?page=p_objetf) consulté le 14/08/2016. Le volet désarmement, démobilisation et réinsertion est aussi pris en compte.

boosté le marché de l'immobilier locatif que du foncier alimenté par les transactions individuelles et celles des coopératives d'habitat<sup>7</sup>.

### ***Les entrepreneurs privés***

La forte hausse de la demande en logement a fait du marché de l'immobilier un placement assez sûr pour les entrepreneurs. Ils sont d'un côté, les sociétés de promotion immobilière, les institutions bancaires et financières. Les banques commerciales ont investi le secteur par la promotion de l'épargne-logement à la suite de la Banque de l'Habitat du Sénégal (BHS) dédiée par l'État au financement de l'habitat.

De l'autre, les entrepreneurs individuels les plus actifs sont les Peuls originaires de la République de Guinée installés à Ziguinchor depuis quelques générations, beaucoup de grands commerçants originaires des autres régions du pays et des fonctionnaires à la retraite. Mais, depuis peu, la figure du migrant international « bâtisseur » / « promoteur immobilier » décrite dans certaines localités sénégalaises et d'ailleurs en Afrique de l'Ouest (Bertrand, 2009 ; Tall, 2009) s'observe aussi à Ziguinchor. Pour certains émigrés, les revenus permettent de prendre en charge les besoins de la famille.

### ***Les autochtones***

En milieu diola, l'accès à la terre était gratuit et relevait d'une gestion communautaire à l'image des pratiques à Diabir jusqu'à une période récente<sup>8</sup>. Une fois les opérations de lotissement réalisées, les autochtones vont commencer à saisir les opportunités de la plus-value de la régularisation foncière. Certains vont vendre leurs terres pour se constituer un capital de 2 à 3 millions de francs CFA pour une parcelle de 200 à 300 m<sup>2</sup>. D'autres en vendent une partie afin d'améliorer ou

---

<sup>7</sup> On dénombrait 80 coopératives d'habitat dans la ville de Ziguinchor en 2010 comme celles des émigrés ressortissants de la Casamance en Europe, des agents de l'administration (SOFORAL) et du personnel de l'Université Assane Seck de Ziguinchor qui a déjà obtenu un terrain de 1,42 ha à Kenya.

<sup>8</sup> De manière consensuelle, la communauté villageoise s'était accordée à ne louer ni vendre des terrains jusqu'aux opérations de lotissement et de restructuration du quartier en 1995. Ensuite la présence de témoins est devenue la règle pour toute location.

construire un nouveau logement. C'est le cas de 20% chefs de ménage qui ont eu à transformer ou à construire une nouvelle habitation dans la décennie 2000-2010 (Sidibé, 2011). Les objectifs sont selon le cas, améliorer la valeur marchande du logement à des fins spéculatives ou augmenter la capacité d'accueil pour la famille élargie.

### **2.3. Acteurs institutionnels**

Les entrepreneurs privés sont en principe encadrés par les normes et règles et accompagnés par les acteurs institutionnels. Normes et règles sont formalisées dans les textes qui fixent les prérogatives et compétences de chaque acteur et les procédures et les espaces concernés à savoir, notamment, la loi sur le domaine national (Rép. du Sénégal 1964), le Plan Directeur d'Urbanisme et la loi portant code des collectivités locales (Rép. du Sénégal 2013). La course vers le foncier s'accompagne de morcellements et ventes illégaux et d'occupation de zones *non aedificandi* et d'espaces publics.

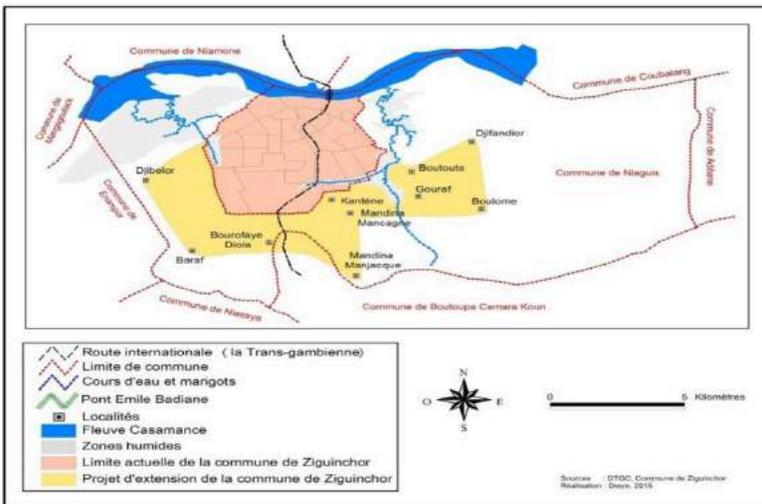
#### ***Services centraux et déconcentrés de l'État***

Le Plan Directeur d'Urbanisme (PDU) étant caduc depuis 2003, les tentatives de sa réactualisation en 2006 n'ont pas abouti. Les services techniques déconcentrés sont aujourd'hui désarmés pour anticiper les impacts urbanistiques et environnementaux : risques d'effondrement d'immeubles et sanitaires liés au non-respect des normes de construction et d'assainissement, dégradation des écosystèmes des zones humides, etc.

De surcroît, depuis l'application de la loi de 2013 portant sur les collectivités locales communément appelée « Acte III de la décentralisation », les responsables de ces dits services sont dans l'expectative. Pour cause, les domaines tels que l'urbanisme et l'environnement sont parmi les compétences transférées aux Communes. Par exemple, dans le sous-quartier de Néma jouxtant l'aéroport des immeubles à R+3 y sont construits alors que la réglementation n'autorise que la construction d'immeubles à R+2, pour des motifs de sécurité.

*La Commune de Ziguinchor, comme celles des villes régionales dynamiques : étendre le périmètre communal pour répondre à la demande*

En effet, la Commune a en charge la gestion urbaine dont les opérations de lotissements et d’affectation des parcelles. Pour répondre aux besoins en terrains constructibles, elle a d’abord soutenu et obtenu en 1972 l’intégration des villages de Kandialang, Kénya et Diabir pour porter le périmètre communal de 3400 ha à 4450 ha en 2002. Après avoir épuisé ses réserves foncières en aménageant au cours des années 1990 les terrains marécageux, elle défend aujourd’hui le projet d’extension du périmètre communal à 8822 ha au dépend de la commune de Niaguis. (Fig. 4).



**Fig. 4 : Projet d’extension de la commune de Ziguinchor vers celle de Niaguis**

Toutefois, la situation de la Commune ne lui est pas spécifique, elle est vécue par celles des autres capitales régionales : Thiès, Saint-Louis, Mbour, Kolda entre autres.

*Une cohabitation heurtée avec les Communes limitrophes autour des marges*

Mais les autorités communales de Niaguis peu favorables à un tel projet, ont pu faire adhérer les chefs de villages et les populations à leur cause en invoquant les pertes de recettes et les expropriations sans indemnités vécues à Bourofaye Diola<sup>9</sup>. Pour « marquer son territoire », la commune procéderait à des affectations de parcelles d'habitation, parfois sans lotissement préalable. Par ailleurs, le projet d'intercommunalité qui avait servi de base programmatique pour les élections municipales de 2013 n'a pas survécu aux ambitions personnelles des maires des deux communes. Mais cette situation conflictuelle sur les marges de la ville de Ziguinchor est vécue par Thiès avec Fandène, Mbour avec Malicounda, Kolda avec Sarré Keur El hadji ou encore Saint-Louis avec Gandon.

En somme, le jeu des acteurs mû par une « faim de terres » a généré un certain dessein d'intégration urbaine de la périphérie de Ziguinchor.

### 3. VERS L'INTÉGRATION URBAINE DE LA PÉRIPHÉRIE MÉRIDIONALE

Les signes de l'intégration urbaine sont d'abord la plus-value foncière et ses corollaires à savoir le morcellement et la densification de l'habitat, ensuite une plus grande accessibilité des ressources de la ville et enfin, les mutations paysagères.

#### **3.1. Plus-value foncière et immobilière et accessibilité des ressources de la ville accrues**

Un des facteurs majeurs de la plus-value foncière et immobilière dans la périphérie Sud de Ziguinchor est la création à Diabir d'une université en décembre 2006. Les besoins croissants en logement des

---

<sup>9</sup>Ziguinchor serait intéressée par leurs terres de culture et les taxes perçues sur la centrale électrique de Boutoute et les carrières de Djifanghor, sises dans le périmètre communal de Niaguis. De même, la décharge publique d'ordures de la ville de Ziguinchor et une usine de construction de pavés sont implantées sur les terres de culture des populations de Bourofaye Diola dans la Commune de Boutoupa Camara Kounda sans être indemnisées.

personnels et étudiants liés à sa montée en puissance se sont répercutés sur le marché foncier et immobilier.

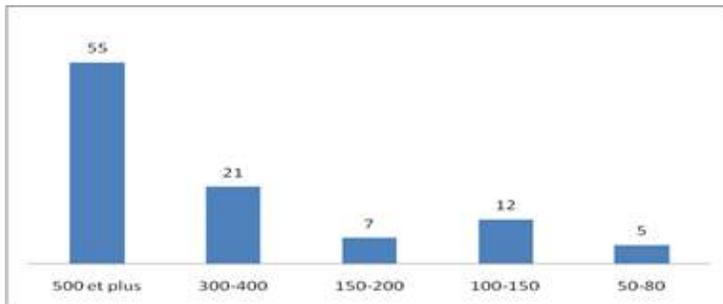
Ainsi, une parcelle de 150 m<sup>2</sup> qui coûtait moins de 300 000 francs CFA<sup>10</sup> avant la création de l'Université est vendue en 2015 entre 4 et 5 millions de F CFA. Le logement locatif suit la même tendance. L'appartement de 3 chambres et salon passe dans la même période de 20 000F CFA à 100 000F CFA).

La multiplication des infrastructures et équipements sociaux notamment à partir de 2000 y a permis d'améliorer l'accès aux services urbains et une plus grande mobilité. En plus de l'accessibilité aux modes transport mécanisés (vélo, moto, voiture), les quartiers jouissent depuis peu de la desserte par le transport collectif urbain<sup>11</sup>.

Les opérations de lotissement et de restructuration sont sources de sécurité foncière. Parmi les chefs de ménages qui se déclarent « propriétaires », 55% sont détenteurs d'un permis administratif d'occuper.

### 3.2. Mutations paysagères : une intégration urbaine synonyme de risques

Trois mutations paysagères majeures se dégagent. Les parcelles de grande taille (plus de 500 m<sup>2</sup>) qui laissent de plus en plus la place à des parcelles de petite taille. Seuls un peu plus de la moitié des ménages (55%) en disposaient encore en 2015. (Fig. 5).



<sup>10</sup> Franc de la Communauté Financière Africaine. 1 euro = 655,957 F CFA.

<sup>11</sup>En effet, depuis Février 2015, un service de transport urbain de GIE de transporteurs soutenus par l'Etat assure ladesserte de certains quartiers périphériques de la ville.

**Fig. 5 : Répartition des ménages selon la taille des parcelles (m<sup>2</sup>) dans la périphérie sud de Ziguinchor (%)**

Les espaces naturels et agricoles reculent avec la reconversion d'usage des aménagements rizicoles traditionnels diolas et des vergers apparus au cours des années 1970-1980 (Sy, 2011) et l'occupation de la mangrove et des mares saisonnières. L'architecture de type moderne côtoie le traditionnel. En 2015, au moins le 1/5 des ménages ont transformé leur logement au cours de 5 dernières années : 30% à Kandialang, 22% à Lyndiane et 18% à Diabir (Photo 1 et 2).



**Photo 1 : Des bâtiments à usage locatif dans un sous quartier de Néma (Sy 2015)**

**Photo2 : immeuble en cours de finition dans un champ débarrassé de ses cultures en septembre 2014. (Sy, 2015).**

L'intégration urbaine pose la question des risques liés à la perturbation du fonctionnement de l'écosystème naturel des bas-fonds et du système d'approvisionnement en produits alimentaires de la ville.

## CONCLUSION

L'évolution de la ville de Ziguinchor est marquée à bien des égards par les spécificités locales. Un contexte historique mouvementé a accéléré son évolution démographique. Un cadre naturel est plus contraignant pour son évolution spatiale que celui d'autres villes. Les autochtones dans ses marges fortement attachées à leurs terres manifestent plus ou moins violemment une légitimité au nom de leurs droits coutumiers.

Néanmoins Ziguinchor s'avère bien semblable à toutes les villes régionales dynamiques sénégalaises. Ici comme ailleurs, les acteurs privés sont caractérisés par la diversité, la dualité des stratégies, formelles ou informelles puisant leurs moyens d'action dans les normes et règles ou se jouant des opportunités légales ou illégales des marges pour accéder aux ressources de la ville. Les acteurs institutionnels, quant à eux, ont du mal à exercer leurs prérogatives, notamment la demande en terrains constructibles du fait de réserves foncières insuffisantes pour la commune et le contrôle du respect des normes et règles d'urbanisme pour les services déconcentrés.

Ainsi le jeu des acteurs s'imprime sur un double processus, à savoir une intégration urbaine des périphéries par phagocytage des territoires limitrophes et unempiétement du bâti sur les espaces naturels et une insertion faite de tentatives d'adaptations aux conditions de la ville formelle.

Il apparait au bout de ces réponses aux questions que l'on se posait la nécessité de poursuivre la réflexion vers deux directions.

La première est la cohabitation entre les collectivités urbaines et rurales attenant sachant que villes dynamiques sont appelées à s'étendre alors leur territoire est géographiquement compris dans les territoires ruraux remarquables par la stabilité de leurs limites. Si

l'intercommunalité est souvent évoquée pour résoudre des problèmes territoriaux, cela voudrait-il dire que toutes les villes régionales sont assujetties à signer avec les communes des territoires ruraux voisins des contrats d'inter communalisation ?

La deuxième est le devenir des villes dynamiques comme Ziguinchor face aux risques de fracture sociale et de dégradation environnementale d'une intégration urbaine des marges répondant uniquement aux besoins en terrains constructibles.

## BIBLIOGRAPHIE

ANSD., Rapport définitif : Recensement Général de la Population, de l'Habitat, de l'Agriculture et de l'Elevage (RGPHAE). Dakar, Ministère de l'Economie et des Finances, 2014.

BERTRAND M., « Migrants internationaux dans les villes ouest-africaines : de sur-visibles à contestés », in *Politique africaine*, n° 114, p. 156-170, 2009.

ERTRAND M., DUBRESSON A., « Introduction : Revisiter les petites et moyennes villes d'Afrique noire », in BERTRAND M., DUBRESSON A., (éds), *Petites et moyennes villes d'Afrique noire*, Karthala, Paris, 1997.

BRUNEAU (J.C.), Ziguinchor en Casamance : une ville moyenne du Sénégal, Travaux et documents de géographie tropicale Volume 36. Centre d'études de géographie tropicale, CNRS, 1979.

CHENEAU-LOQUAY A., LOMBARD L., NINOT O., Réseaux de communications et territoires frontaliers en Afrique : les limites d'une intégration par le « bas », XVème Journées de l'Association Tiers-Monde, Béthune, 27-28 mai, 1999.

CROUSSE B, LE BRIS E., LE ROY E., *Espaces disputés en Afrique noire : pratiques foncières locales*. Paris, Karthala, 1986.

DIENG M., Réseaux et systèmes de télécommunications dans une région périphérique du Sénégal : Ziguinchor en Casamance. Bordeaux, Thèse de géographie, Université Michel de Montaigne Bordeaux III, 2008.

GUÈYE D. D., Transferts immatériels et migrations Sud-Sud : Quel impact sur le développement local en Casamance, Gambie et Guinée-Bissau ? Rapport de recherche, Observatoire ACP sur les migrations, OIM, Bruxelles, 2014.

HESSELING G, Urban land conflicts and the administration of justice in Ziguinchor, Senegal. *Review of Development Studies*, Vol 3 1990/91, pp. 13-29.

LE BRIS E., LE ROY E. et LEIMDORFER F., (eds), *Enjeux fonciers en Afrique Noire*, Paris, Karthala, 1982.

MARUT J-C., *Le conflit de Casamance. Ce que disent les armes*. Karthala, Paris, 2010, 420p.

REPUBLIQUE DU SÉNÉGAL., Loi n° 2013-10 du 28 décembre 2013, portant Code général des Collectivités locales, Dakar, *Journal Officiel*, 2013, 44p.

RÉPUBLIQUE DU SÉNÉGAL, Loi n° 64-46 du 17 juin 1964 relative au Domaine National, *Journal Officiel* n° 3690 du 11 juillet 1964, p 905 et suivantes, 1964.

ROBIN N., NDIONE B., L'accès au foncier en Casamance : L'enjeu d'une paix durable, IRD/Handicap International, 2006, 15p.

SAKHO P., Villes, réseaux et activités non agricoles au Sénégal Oriental et en Haute Casamance. Rapport de recherche Convention UCAD-SODEFITEX-IRD, Dakar, PSO, UCAD, 2000.

SAKHO P., L'évolution des escales ferroviaires du Bassin arachidier oriental (Sénégal). Dakar, Université Cheikh Anta Diop de Dakar, Thèse de doctorat de 3ème cycle de géographie, 1991.

SAUTTER G., Introduction, Bulletin de la société languedocienne de géographie (Les grandes villes africaines), tome 16, N° 1-2, 1982, p. 7-17.

SIDIBÉ M., Enjeux fonciers en zone périurbaine : composition et recomposition spatiale dans la périphérie Sud de Ziguinchor. Mémoire de maîtrise, UCAD, Dakar, 2011, 108p.

SY O., « L'agriculture urbaine dans la ville de Ziguinchor : enjeux, contraintes et perspectives », in *Across Disciplinary Boundaries*, N°2, 2011, p. 289-304.

SY O., et SAKHO P., « Dynamiques des paysages périurbains de la ville de Ziguinchor au Sénégal ». In *Carrefour Africain de Recherche et d'Echanges pour le Développement*, vol 5, N° 1 et 2, 2013, p. 164-186.

SY O., et SANÉ T., « Périurbanisation et vulnérabilité dans la ville de Ziguinchor (Sénégal) : le cas du quartier Goumel », Colloque international Fès, Aménagement périurbain : processus, enjeux, risques et perspectives, Fès, 2011, p. 139-151.

SY O., SANÉ T., et DIÈYE E H B., « La vulnérabilité de la ville de Ziguinchor face aux inondations ». In : *Territoires d'Afrique*, n°3, 2012 p. 48-58.

TOTTE M., DAHOU T., BILLAZ R. (Dir.), *La Décentralisation en Afrique de l'ouest : Entre politique et développement*. Cota / Karthala / Enda Graf, 2003, 408 p.

TRINCAZ P X., *Colonisation et régionalisme*, Paris, Editions de l'ORSTOM, Collection « Travaux et documents. », n°172, 1984, 259p.

VENNÉTIER P, Centre, périphérie et flux intra-urbains dans les grandes villes d'Afrique noire, in *Annales de Géographie*, t. 98, n°547, 1989, p. 257-285.

**COMMUNICATION, TOURISME ET DURABILITÉ : IMPACTS  
SOCIÉTAUX ET ENJEUX ÉDUCATIFS AU SÉNÉGAL**

Adama NDIAYE\*

Le tourisme nouveau, résultante des caractéristiques de cette interconnexion planétaire que symbolise la mondialisation en termes de progrès économique, social et technologique, se trouve ainsi, de par son aspect culturel, relationnel et commercial, sous la voûte de la communication qui, aujourd'hui, le détermine à tous points de vue. Évolution transactionnelle, à travers les technologies de l'information et de la communication, rapprochement des peuples, grâce à de meilleures conditions de voyages et de dialogues (voiries, aviation, autres moyens de locomotion, médias, Internet etc., étant les avatars de cette mobilité). Néanmoins, s'il est possible de chanter les valeurs nouvelles promues par le tourisme à travers tous ces dynamismes communicationnels et économiques, il n'en demeure pas moins que de véritables bouleversements socioculturels résultent de cet avènement planétaire et plus particulièrement pour les destinations du Sud qui se trouvent classées au label de l'exotisme. Il est évident que, loin d'une unanimité avantageuse, le tourisme tel que pratiqué dans ces nouvelles destinations soulève de grandes inquiétudes. Déjà, loin de l'Afrique et du Sénégal, Cecil Rajendra, à travers ce poème s'indignait des impacts environnementaux et culturels du tourisme.

« A l'arrivée des touristes,  
Nos hommes rangèrent

---

\* Docteur en SIC, Spécialiste du Tourisme

Leurs filets de pêches  
Pour devenir garçons de restaurant  
Et nos femmes se prostituèrent

A l'arrivée des touristes  
La culture qui fut la nôtre  
S'envola par la fenêtre  
Nous troquâmes nos coutumes  
Contre des lunettes de soleil et des boissons gazeuses  
Nous transformâmes  
Nos rites sacrés  
En peep show à cinq sous

A l'arrivée des touristes  
Nous ne pouvions plus  
Aller à la plage  
Car le gérant décréta que  
Les indigènes salopent les bords de mer »<sup>1</sup>

Les impacts liés aux enjeux du tourisme sont révélateurs. Cette image négative que décrit Cecil Rajendra, loin de refléter une norme dans les pays du Sud, doit, néanmoins, attirer l'attention des acteurs vis-à-vis des bouleversements culturels qu'il draine, mais aussi et surtout sur les nuisances environnementales et risques sociopolitiques qui en résultent assez souvent. En effet, la renaissance touristique dans les nouvelles destinations du Tiers-monde dites « exotiques » n'attire pas que des capitaux financiers. Fruit d'investissements souvent « bien » encouragés par les gouvernements locaux grâce aux impacts sociaux en termes d'emplois, le tourisme est aussi souvent à l'origine d'un ensemble de crises sociales qui peuvent se représenter en termes de risques : corruption des mœurs, oisiveté de la jeunesse (du fait de l'argent facile), crises politiques, culturelles, sociales et sanitaires, dues aux conflits d'intérêt, à la dégradation de l'environnement, aux pollutions diverses, spoliations foncières, etc.

---

<sup>1</sup> Cecil Rajendra, poète malaisien (1993), <http://www.saigonblues.com/2008/04/commodification-of-culture.html>, traduction du net, consulté le 22/04/2008.

Le tourisme n'est cependant pas qu'un chapitre de nuisances ; il demeure une industrie culturelle, une dynamique économique qu'il faut certes « assainir », mais surtout construire dans la durée. Voilà pourquoi on le définit par ailleurs par son aspect transversal, catalyseur d'un ensemble d'activités économiques, sociales et culturelles comme le démontrent si bien Jean Michel Dewailly et Emile Flament qui pensent que

[...] l'activité touristique résulte de la mise en mouvement d'un grand nombre d'éléments et de partenaires : sites naturels, conditions climatiques, attractions et équipements touristiques, hébergement, informations, transport, mise en marché, professionnels divers, revenus disponibles et choix des clients, situation sociopolitique des espaces visités, état de l'environnement...<sup>2</sup>.

Parler du tourisme contemporain, et plus encore d'écotourisme, c'est évoquer un concept holistique, une activité globalisante, tout comme l'est le développement durable. Et, c'est dans cette perspective, particulièrement dans le domaine socioéconomique où il est porteur de croissance, qu'il paraît urgent pour les pays du Sud, le Sénégal en particulier, de prendre en compte toute la responsabilité environnementale et sociétale qui doit accompagner l'émergence d'une telle activité. C'est pourquoi, le développement durable se conçoit, à l'instar de l'écotourisme, comme un concept, une attitude, un comportement, voire une activité globalisante.

Didier Moreau a constaté que

[...] le développement durable est apparu depuis quelques années et s'est imposé dans le champ des médias comme une évidence. Alibi ou véritable élément de stratégie, ce concept aux contours flous et malléable reste encore largement méconnu et incompris, également restreint à une catégorie trop limitée de personnes et de structures. Il reste néanmoins un extraordinaire fédérateur d'idées et de projets novateurs<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Dewailly Jean Michel et Flament Émile, *Le tourisme*, SEDES, HER, St. Germain de Puy, 2000, p. 11.

<sup>3</sup> Moreau, Didier, (Directeur de l'Espace Mendès France), in *Les Enjeux du Développement Durable*, L'Harmattan, Paris, 2005, p. 17.

Cela nous démontre que les enjeux du développement durable demeurent existentiels car la dimension holistique de ce concept le circonscrit à toutes les activités et préoccupations de la pensée humaine. Enjeux de sociétés mais aussi de civilisation, les principes du développement durable visent à réconcilier le développement économique et social, la protection de l'environnement et la conservation des ressources naturelles. Ce dont témoigne Didier Moreau par son argumentaire du rapport de Brundtland qui le définit comme

[...] un développement répondant aux besoins du présent sans compromettre la capacité des générations futures de répondre aux leurs »<sup>4</sup>. « Le développement durable » soutient-il « vise donc trois objectifs : l'intégrité écologique, l'équité entre les nations, les individus et les générations ainsi que l'efficacité économique »<sup>5</sup>.

Ces différents arguments nous autorisent, dorénavant, à qualifier le développement durable comme un vaste programme aux composantes à l'évidence parfois contradictoires, mais qui serait, comme la communication, un concept aux contours aussi diffus. C'est ainsi que cet essai de conceptualisation sur le tourisme et le développement durable nous amène à poser la problématique de recherche en termes d'enjeux, aussi bien pour le tourisme que pour le développement durable.

## 1. ÉDUCATION ET PROMOTION DU TOURISME DURABLE AU SÉNÉGAL

Pratiquer du tourisme c'est aussi s'engager dans la société, et vivre en communauté, ce qui signifie apprendre à vivre ensemble et à partager des valeurs qui rapprochent. Le tourisme vit de ces valeurs qui naissent de la rencontre d'autrui ; elles constituent sa matière première.

---

<sup>4</sup> En 1987 Harlem Ngo Brundtland présidait la commission mondiale sur l'environnement qui publia le 20 mars à Oslo ce rapport qui porte son nom, aussi publié sous le titre *Notre avenir à nous tous*, [www.ourcommonfuture.org](http://www.ourcommonfuture.org), consulté le 15/01/2010.

<sup>5</sup> Moreau, Didier, in *Les Enjeux du Développement Durable*, *ibidem*.

Cependant il comporte aussi des risques qu'il faut, très tôt, appréhender et essayer de les prendre en charge. Par exemple,

Un nombre très faible de touristes peut avoir des conséquences sociales et humaines très importantes et entraîner un choc culturel avec les populations avoisinantes, sans rapport avec le faible impact économique procuré (le fossé est de plus en plus grand entre le niveau de vie et les habitudes des touristes internationaux et ceux des populations locales)<sup>6</sup>.

Tenir compte de ces impacts, c'est déjà penser à l'attention toute particulière que requiert l'éducation en milieu touristique. C'est pourquoi toute entrave aux règles de sociabilité, toute action humaine nuisible à l'environnement qui porte ces germes de sociabilité ou de durabilité du développement humain, sont des risques que l'éducation doit pouvoir aider à comprendre et au mieux à conjurer.

Il est aisé, dès lors, de comprendre qu'éduquer la société c'est aussi la rendre responsable et la doter d'outils de prévention contre les aléas susceptibles d'anéantir les efforts de survie et d'amélioration des conditions de vie. C'est dans ce sens qu'il s'avère impératif d'associer tourisme et responsabilité car, c'est de cette façon-là, qu'il sera possible de prévenir les risques inhérents à la pratique touristique et de songer à l'avenir des enfants dont le bonheur est en partie tributaire de nos actions et de notre prise de conscience de leur part d'héritage.

L'adage wolof nous apprend que celui qui éduque sa jeunesse lui donne les ressources de sa vie et par conséquent les clefs de son avenir. Le tourisme étant une ressource économique de premier plan pour le Sénégal, il mérite d'être soutenu, ce qui ne se fera pas sans une prise en compte éducative et professionnelle. Le développement d'une activité touristique viable et prospère passe d'abord par une profonde compréhension des enjeux du développement. Mais ces enjeux sont aujourd'hui plus environnementaux qu'autre chose. Ce qui fait dire à J.-P. Lozato-Giotart que

---

<sup>6</sup> Lozato-Giotart, Jean-Pierre, *Le chemin vers l'écotourisme : impacts et enjeux environnementaux du tourisme aujourd'hui*, Delachaux et Niestlé SA, Paris, 2006, p. 13.

Les enjeux environnementaux soulevés par la mise en tourisme des territoires les plus variés, à l'échelle planétaire, sont tellement complexes qu'ils nécessitent une prise de conscience collective de tous les métiers directement ou indirectement en prise avec les pratiques touristiques<sup>7</sup>.

Ces enjeux multiples portent les caractéristiques socio-économiques et culturelles des destinations et celles des valeurs culturelles promues par les marchés de la clientèle étrangère.

On peut dire que c'est de la prise en compte des paramètres culturels et économiques de l'offre et de la demande, que dépend la survie d'une activité touristique. Par contre, les principes qui valorisent cette activité ou la pérennisent, sont assimilables par le biais de l'éducation (formation, instruction et apprentissage des codes de conduites, de commercialisation et des pratiques professionnelles). Dans cette dynamique, l'apprentissage peut être aussi une forme d'éducation informelle apte à faire assimiler des connaissances relatives aux pratiques touristiques et aux réalités psychosociologiques et techniques inhérentes au domaine. Ainsi, l'éducation, la formation et l'apprentissage s'avèrent indispensables à l'émergence touristique. Mais il est clair que la mise en œuvre du développement durable ne peut résulter de la seule volonté des acteurs du tourisme. Les gouvernements, le système des Nations Unies, tous, sont sommés de contribuer à l'adoption d'une vision durable dans les pratiques économiques. Par ailleurs, à l'ère de l'écotourisme ou du tourisme responsable, le loisir devient une activité d'entraide et de solidarité pour le développement ou encore un moyen d'accès au mieux-être pour une grande partie du Tiers-monde. À cet effet, on peut dire que la réussite touristique nécessite désormais une vocation solide, des compétences professionnelles avérées, tant pour l'aménagement, la production que la commercialisation car les enjeux économiques et environnementaux se situent à tous ces niveaux-là. Et, c'est pourquoi une éducation à l'environnement est une exigence. Comme le dit J.-P. Lozato-Giotart,

---

<sup>7</sup> Lozato-Giotart, Jean-Pierre, *Le chemin vers l'écotourisme : impacts et enjeux environnementaux du tourisme aujourd'hui*, op. cit., p. 148.

Sur le chemin de l'écotourisme seule une étude approfondie des enjeux environnementaux et de la prise en compte des notions de qualité et de durabilité touristique permettront d'imaginer un futur touristique<sup>8</sup>.

C'est d'autant plus juste que pour les pays en voie de développement à l'instar du Sénégal, le tourisme constitue l'un des premiers postes de recettes et de rentrée de devises. Maintenir un secteur aussi vital que celui-là passe par la préservation environnementale qui coiffe en gros tous les autres facteurs d'attractions touristiques. L'urgence est donc dans la formation de ressources humaines capables de le gérer.

## 2. L'ÉDUCATION À L'ENVIRONNEMENT : UN MOYEN DE PRÉSERVATION DU TOURISME

Les ressources naturelles sont pour l'essentiel les matières premières du tourisme sénégalais (faune, flore, plage et climat), il faut donc songer à les préserver. Ce qui nécessite d'éduquer les populations à l'environnement, d'informer et de sensibiliser les acteurs sur les actions capables d'affecter les ressources de cet environnement car comme le pense Pierre Zémor<sup>9</sup>,

[...] la pratique du développement durable exige une véritable communication, de partage de l'information et du savoir, d'échange des expériences et de débat public<sup>10</sup>.

Cela fait partie de la communication pédagogique. Communiquer c'est aussi transmettre du savoir, c'est mettre en forme, c'est éduquer.

Pour que l'action de préservation soit durable et profitable aux générations futures, il faut que les enfants, héritiers, soient formés pour être aptes à porter les actions de développement et de préservation. Au niveau des programmes scolaires sénégalais, les disciplines de sciences naturelles (sciences de la vie, sciences végétales et de la terre) prennent

---

<sup>8</sup> Lozato-Giotart, J-P., *ibidem* p. 7.

<sup>9</sup> Zemor, Pierre, Conseiller d'État, Président de la communication publique et la de FEACP (Fédération Européenne des Associations de Communication Publique).

<sup>10</sup> Zemor, Pierre, préface, in COHEN-BACRIE, Bruno, *Communiquer efficacement sur le développement durable*, Les Éditions Démos, Paris, 2006, p. 7.

en compte la protection de l'environnement avec des possibilités de spécialisation au niveau supérieur. Cependant, la composante touristique est rarement intégrée dans ces volets éducatifs et moins encore ses impacts environnementaux. Or, inculquer aux enfants les notions de vigilance vis-à-vis des risques de dégradation liés à la pratique touristique, participe également d'une prise en charge durable des ressources touristiques.

Cette éducation doit être aussi une manière de respecter les droits d'accès de l'enfant à une vie meilleure et au-delà, d'impulser la dynamique d'une certaine responsabilité sociétale. Ce que nous rappelle l'éthique du tourisme inspirée par la charte des droits de l'enfant<sup>11</sup>. Rappelons que cette éthique s'appuie

[...] sur sept conditions : le respect de la culture du pays d'accueil, l'évolution en harmonie avec son environnement, la défense des droits de l'enfant, le respect et la considération de tout individu (quel que soit son sexe, sa race, ses handicaps, sa religion, son âge), le droit de se présenter et faire sa promotion en veillant à ce qu'aucune personne ou destination ne soit dévalorisée, s'assurer que la manne économique de ses activités bénéficie à tous les secteurs de la société et notamment aux plus pauvres, œuvrer pour les valeurs de paix, de justice, d'harmonie et d'entente entre les peuples<sup>12</sup>.

Toutes ces valeurs ne peuvent être assimilées que par une volonté éducative que les politiques ont le devoir d'affirmer car pour tirer profit de l'économie du tourisme, il faut véritablement professionnaliser les pratiques, encadrer les acteurs et rationaliser la production. Ce qui relève d'un impératif éducatif et de socialisation de l'image du tourisme sénégalais.

### 3. LES IMPÉRATIFS D'UNE ÉDUCATION À LA CULTURE, AUX SOCIABILITÉS ET A L'ÉCONOMIE TOURISTIQUE

---

<sup>11</sup> En préambule de la constitution du Sénégal du 22 janvier 2001, il est annoté, que l'État sénégalais « adhère à la convention relative aux droits de l'enfant du 20 novembre 1989 ». Cette convention a été ratifiée par le Sénégal le 31 juillet 1990.

<sup>12</sup> Amalou, Pierre, Barioulet, Hervé et Vellas, François (dir.), *Tourisme Éthique et développement*, L'Harmattan, Paris, 2001, p. 13.

Dans un pays comme le Sénégal, le tourisme peut être un levier pour le développement et c'est pourquoi les besoins d'encadrement et de promotion se justifient largement. L'éducation à l'économie touristique revêt donc les caractéristiques d'une culture économique appliquée au tourisme. Nous savons que le tourisme est une activité plurielle. Cependant il est possible d'en distinguer deux volets.

- Le premier, plus professionnel, nécessite des structures de formation aux métiers du tourisme, de l'hôtellerie et de la restauration, de la production, du management et de l'aménagement. On peut dire qu'il s'agit d'une dominante éducative professionnalisante.
- Le second relève plutôt des apprentissages artisanaux et concerne tout le secteur para-touristique et informel (du petit marchand d'art à l'horticulteur en passant par le bijoutier ou l'orfèvre, le galeriste, l'animateur folklorique et l'artiste).

Notre étude va surtout s'appesantir sur ce second volet qui nécessite le plus d'encadrement. Ce qui est encore assimilé à l'informel, « la parahôtellerie » et toutes les activités annexes sont en réalité des freins à la compétitivité internationale. Ce champ d'activités passe pour être la priorité en termes de formation. Ses pratiques constituent les principales imperfections du tourisme sénégalais. Elles prennent l'aspect d'un désordre qui inhibe tous les efforts d'assainissement et de promotion. Et pourtant, l'administration cautionnait de telles pratiques. Jusqu'en 2012 le porte feuille ministériel qui gère le tourisme comportait les termes y référant : « ministre chargé du Tourisme de l'Artisanat et du Secteur Informel ». Est-ce pour montrer sa préoccupation à réguler ce secteur ? Ou bien, est-ce pour en reconnaître officiellement les pratiques ? Rien n'est clair car un impôt forfaitaire est imposé. En outre, ce secteur informel compte des représentants reconnus par l'État. Ils sont souvent mêmes associés aux voyages d'affaires du gouvernement, ce qui semble leur donner un statut officiel.

Quoi qu'il en soit, il est temps de statuer sur l'informel sénégalais, à défaut de pouvoir le supprimer. Mais pour y arriver, il faut d'abord de la formation. C'est ce qui semble urgent car une bonne partie des acteurs du secteur ne savent ni lire ni écrire, ce qui fait que la base éducative requise fait défaut, ce qui ne se rattrape pas dans des délais courts. Il s'impose donc de la formation.

La prise en charge de ces deux volets du tourisme sénégalais passe par ce que nous appelons une éducation à l'économie et à la socialisation du tourisme. Si le premier nécessite un apprentissage académique, une formation professionnelle appropriée, pour le second volet, c'est surtout d'un encadrement socioprofessionnel qu'il est question (à travers des ateliers de formation, des séminaires d'information et de sensibilisation, des journées portes ouvertes).

En milieu rural cela passe par ce qu'on peut appeler « une approche du terroir ». Elle implique de l'information, de la collecte d'idées, d'inventaire du potentiel, la mobilisation des acteurs, l'identification des produits à mettre en avant et enfin la création d'une identité propre au terroir. L'image de la destination résultera de cette identité. La construction de cette image vécue et voulue résulte du « partage préalable d'un certain nombre de valeurs par les partenaires internes, aboutissant à l'élaboration d'une image commune »<sup>13</sup>. Mais cela nécessite d'abord une structuration, voire même une syndicalisation des activités, afin de mieux organiser l'exploitation et de mieux défendre les intérêts des protagonistes.

Nous pouvons dire que la réussite de telles entreprises passe nécessairement par l'assimilation d'une éducation de base qui doit permettre l'acquisition d'une certaine disposition ou ouverture à exercer librement un métier touristique en toute légalité et en parfaite concordance avec les règles d'éthique.

On retiendra que, si des programmes scolaires et des structures de formation sont nécessaires pour la prise en charge du premier volet

---

<sup>13</sup> PERROY, François et FRUSTIER Pierre, *La communication touristique des collectivités territoriales*, La Lettre du Cadre Territorial - S.E.P.T., Voiron, 1998, p. 27.

éducatif du tourisme, pour le second, les chambres des métiers et d'art ou centres artisanaux peuvent permettre l'encadrement des acteurs. Toutefois, il sera question d'éduquer les requérants à la culture touristique et à ses réalités sociales. Ce qui devra surtout tenir compte de la valeur ajoutée que l'artisanat et les traditions culturelles représentent comme enjeux, mais aussi les avantages à tirer de la professionnalisation en termes de promotion, de reconnaissance culturelle au niveau international et surtout de retombées économiques. Cependant, pour assurer le succès de tels projets éducatifs et garantir la durabilité de l'activité touristique à la base, il faut aussi se prémunir de certains risques à caractère politique qui laissent des séquelles inoubliables et parfois insurmontables. Toutefois, la démarche qualité est aussi une exigence dont la promotion touristique devra en tenir compte.

#### 4. FORMATION ET QUALITÉ : LES ENJEUX D'UNE PERFORMANCE POUR LA PRODUCTION TOURISTIQUE LOCALE

Une bonne formation est une garantie de qualité. Selon Alain Labruffe,

[...] la qualité résulte de la performance "d'un réseau clients-fournisseurs" qui doit souscrire aux exigences de l'ensemble des clients avec lesquels chaque acteur est en contact pour satisfaire la demande du client final<sup>14</sup>.

La meilleure arme de promotion est d'abord la qualité. Ce n'est pas pour rien que des normes qualité sont édictées dans toutes les structures de production de la sphère industrielle à celle artisanale. La marque HQ est aujourd'hui apposée sur tous les types de produits et tous les types d'établissement se battent pour être agréés. Répondre à la performance touristique exige d'abord l'inventaire des facteurs de non performance. Ce qui requiert une étude minutieuse des pratiques et des usages à toutes les échelles de l'exploitation. Pour le tourisme cela va de l'accueil à la commercialisation en passant par la production.

---

<sup>14</sup> Labruffe, Alain, *Communication et qualité*, éd. AFNOR, Saint-Denis La Plaine, 2003, pages). p. 1.

L'originalité pour la formation qualité au Sénégal voudrait qu'on revalorise les métiers traditionnels, qu'on explore les vieilles recettes car, comme le dit un proverbe africain, « les vieilles marmites font les meilleures sauces ». Il sera question de revivifier le folklore local, d'aller à la redécouverte des secrets de la cuisine traditionnelle. Mais cela doit s'accompagner d'une communication de qualité qui nécessite une appréhension des notions d'authenticité, de terroir, d'histoire et de culture. Car, dans une alternative de tourisme provincial ou tourisme de terroir encore appelé tourisme domestique, le type de communication qui doit soutenir la promotion de cette approche doit aussi le refléter dans son argumentaire. Cette communication doit pouvoir aider à donner aux produits du terroir une visibilité nationale très claire. C'est pourquoi, elle doit pouvoir s'accommoder des traditions de la transmission, de l'annonce et du partage de l'information en milieu rural et arriver aussi à les ressusciter en milieu urbain ; pour ainsi accompagner la revalorisation des métiers traditionnels au gré du tourisme, de l'art, mais aussi pour des usages fonctionnels dans la vie courante. Il est donc question d'un nouveau type de management qui, « idéalement, s'appuie sur la stratégie qu'il contribue en retour à nourrir »<sup>15</sup>. Cette stratégie, définie par Raymond-Alain Thietart comme « l'ensemble des décisions et des actions concernant le choix des ressources et leur articulation en vue d'atteindre un objectif »<sup>16</sup>, doit davantage se focaliser sur l'information communication, car il faut que les consignes soient comprises afin que la politique de l'entreprise soit assimilée, s'exécute sans difficultés majeures, sans heurts et sans retard.

Il est évident qu'à l'image du tourisme, la palette des métiers est vaste et diverse. Chaque destination, chaque produit et chaque pays détiennent des particularités culturelles qui forgent leur identité. Nous pensons que la formation touristique nationale devrait s'appliquer à l'intégration de ces particularismes et les intégrer aux métiers qui

---

<sup>15</sup> Thiétart, Raymond-Alain, *Le Management*, PUF., Que sais-je ? (onzième édition), Paris 2003, p. 8.

<sup>16</sup> *Idem*

concourent à la production. Certes, il existe une norme qui semble universelle dans toutes les pratiques touristiques modernes liées au management et à l'accueil, mais la valeur d'une production touristique réside surtout dans l'innovation et la créativité. C'est là où prend tout le sens de la notion du terroir qui se présente comme le terreau du tourisme de demain. Face à l'émiettement des grandes aires et de leurs faunes et flores, la production touristique devient de plus en plus culturelle. L'environnement se transforme en espace d'expression culturelle. Comme le pensent déjà J-P. Métaile et G. Bertrand,

[...] l'environnement, c'est aussi l'une des grandes dimensions culturelles et esthétiques de l'humanité. Elle s'exprime, pour partie, dans les paysages qui déploient leurs fastes colorés au gré des latitudes, des altitudes et des saisons. Ils sont la mémoire des lieux, avec leur charge d'émotions et de rêves. L'environnement, la dernière révolution copernicienne ? L'émergence de la question de l'environnement est bien l'un des événements les plus marquants du monde contemporain. Il participe d'une révolution globale de la sensibilité et de la pensée, de la culture et de la connaissance et, par là, de l'aménagement des territoires et du développement des sociétés<sup>17</sup>.

Cette dimension transdisciplinaire de la notion environnementale doit être aussi le reflet des pratiques (métiers, sciences, relations) qui doivent permettre sa préservation et sa gestion la plus juste, tenant compte de notre évolution et de nos besoins. Ce qui dépend du flair et du bon sens de tous les acteurs. Pour le Sénégal, il faut songer à l'introduction de vécus locaux (expériences) comme des apports capables de booster l'attractivité. Cela part du stylisme ou de la couture (pour être authentique) qui est un des arts touristiques les plus aptes à relever la gamme. On envie la France, dans le monde entier, et ses célébrités de la mode (John Galliano, Yves Saint Laurent, Karl Lagerfeld, etc.). Toutes ces professions de la musique, de l'art, du cinéma du sport ont un impact promotionnel très conséquent sur le tourisme. Les développer c'est aussi insuffler la demande touristique. L'innovation gastronomique, en ce qui concerne la restauration, peut se

---

<sup>17</sup> Métaillie, Jean-Paul et Bertrand, Georges, *Les mots de l'environnement*, Presses universitaires du Mirail, Université de Toulouse-Le Mirail, 2006, p. 8.

traduire par la recherche de nouveaux talents comme cela se fait dans la musique, mais qui pourrait porter à dénicher des « chefs en herbe » par concours de créativité. Des initiatives de cette nature peuvent s'appliquer à toutes les prestations. Seulement, il faut que les meilleurs lauréats soient promus. Pour les secteurs les plus sensibles, dans les métiers de chambres comme pour la cuisine, un concours annuel national médiatisé comme miss Sénégal, peut aider à l'amélioration de la visibilité touristique au niveau national, en même temps que la valorisation de certaines professions encore prises pour des « sous métiers ».

La production de circuits, l'animation, le guidage ne doivent pas être en reste. La professionnalisation à travers un cursus académique est sans doute le plus important car c'est la seule qui permet de pouvoir parler de qualité en termes professionnels. Ce que souligne le président de la fédération internationale du tourisme, Éric Duluc qui

[...] conseille vivement aux professionnels du secteur d'investir dans la formation des personnels de l'hôtellerie et du tourisme. Le plus bel hôtel du monde aura beau avoir des robinets en or, mais il ne restera qu'une coquille vide et sans âme si le personnel qui travaille n'est pas à la hauteur des ambitions du service proposé aux clients. C'est une réelle difficulté mondiale grandissante et récurrente que rencontre l'ensemble de la profession aujourd'hui et il est donc nécessaire que la formation soit au cœur de la politique touristique d'un pays qui veut prétendre à l'excellence internationale dans ce domaine<sup>18</sup>.

Comme le souligne M. Duluc, les ressorts de la performance sont la formation et la qualité. Au Sénégal cela doit se traduire par une incorporation de normes d'hygiène liées à l'environnement d'accueil, à la production (transport, hébergement, restauration). Il faut songer aux aléas capables de naître de la négligence d'une mauvaise prise en charge de cette qualité de l'hygiène. En 2011, une délégation ministérielle a failli être victime d'une intoxication alimentaire. Le site de Seneweb titre à sa une « Sénégal : Le sauté de bœuf qui a failli être fatal aux collaborateurs de Djibo Kâ et d'Abdoulaye Diop »<sup>19</sup>. Ces deux personnes

---

<sup>18</sup> *Le Soleil*, 1<sup>er</sup> juin, 2011.

<sup>19</sup> [www.seneweb.com](http://www.seneweb.com), consulté le 3 /03/ 2011.

citées étaient des ministres d'État. Le premier était en charge de l'Environnement et le second, de l'Économie et des Finances. La tragédie aurait pu être catastrophique. Le menu en question est mis en évidence :

Les membres de la délégation ministérielle qui s'est rendue ce vendredi à Niokolokoba garderont un souvenir amer de leur séjour à l'hôtel Simenti. Pour cause, ces derniers ont été victimes d'intoxication alimentaire après avoir pris un repas dont la viande n'a pas été bien conservée. (...). Le ministre d'État avait flairé le coup et avait dans son adresse au responsable de l'hôtel laissé entendre : "vous pouvez maintenir l'architecture traditionnelle de l'hôtel, mais il faut moderniser le service, parce qu'il y a des touristes qui viennent du monde entier pour visiter ce parc". Le ministre faisait allusion au service assuré par des hommes dont la présentation physique et hygiénique n'était pas des plus réconfortants<sup>20</sup>.

Les impacts de tels échos médiatiques, pour un établissement nommément cité, sont difficiles à évaluer. Son image en pâtira pour toujours et les éditeurs ne manqueront pas de le déconseiller. Ce qui met à jour la professionnalisation de l'hôtellerie. Voilà pourquoi nous pensons que le Sénégal devrait davantage appuyer la formation sur les trois volets que sont :

- l'environnement d'accueil, (accueil physique ou présentation, téléphone) et le service que souligne d'ailleurs le texte.
- Le service de la restauration (bar, cuisine, plonge et service à table).
- Le service hébergement (espace chambre, literies et serviettes, toilettes et mobiliers).

Il est évident que la prise en charge adéquate de ces trois ensembles de l'hôtellerie constitue un grand pas dans la quête d'une performance touristique.

On retiendra de ce passage que le manque de formation qualifiante qui caractérise le tourisme sénégalais, notamment dans l'hôtellerie et la restauration, constitue un risque dans une certaine mesure. Ce risque

---

<sup>20</sup> *Id., ibid.*

repose sur l'incapacité, dans certains hôtels, à assurer le suivi client, à répondre au téléphone et à anticiper sur la demande. Tous ces faits nuisent à la qualité des prestations ; les tolérer c'est exposer l'entreprise touristique à la faillite. Si la formation est un outil d'amélioration de la qualité pour une entreprise touristique, l'information, quant à elle, est le nerf de la compétitivité. Son caractère sensible tout comme celui du tourisme en font des outils stratégiques, indispensables pour compétitivité, la performance, bref le développement d'une activité touristique durable.

## BIBLIOGRAPHIE

AMALOU Pierre, Hervé BARIOULET et François VELLAS (dir.), *Tourisme Ethique et développement*, L'Harmattan, Paris, 2001.

DEWAILLY Jean Michel, FLAMENT Emile, *Le tourisme*, SEDES, HER, St. Germain de Puy, 2000.

LABRUFFE Alain, *Communication et qualité*, éd. AFNOR, Saint-Denis La Plaine, 2003.

LOZATO-GIOTART Jean-Pierre, *Le chemin vers l'écotourisme : impacts et enjeux environnementaux du tourisme aujourd'hui*, Delachaux et Niestlé SA, Paris, 2006.

METAILIE Jean-Paul et BERTRAND Georges, *Les mots de l'environnement*, Presses universitaires du Mirail, Université de Toulouse-Le Mirail, 2006.

MOREAU Didier, (Directeur de l'Espace Mendès France), in *Les Enjeux du Développement Durable*, L'Harmattan, Paris, 2005.

PERROY François et FRUSTIER Pierre, *La communication touristique des collectivités territoriales*, La Lettre du Cadre Territorial - S.E.P.T., Voiron, 1998.

THIETART Raymond-Alain, *Le Management*, PUF., Que sais-je ? (onzième édition), Paris 2003.

ZEMOR Pierre, préface, in Bruno COHEN-BACRIE, *Communiquer efficacement sur le développement durable*, Les Editions Démos, Paris, 2006.

**Autres sources** (articles, rapports et webographie)

BRUNDTLAND Harlem Ngo, dir., rapport BRUNDTLAND (1987), Notre avenir à nous tous, [www.ourcommonfuture.org](http://www.ourcommonfuture.org), consulté le 15/01/2010.

Convention relative aux droits de l'enfant du 20 novembre 1989.

Le Soleil, 1<sup>er</sup> juin, 2011.

RAJENDRA Cecil, poète malaisien (1993), <http://www.saigonblues.com/2008/04/commodification-of-culture.html>, traduction du net, consulté le 22/04/2008.

[www.seneweb.com](http://www.seneweb.com), consulté le 3 /03/ 2011.

Université Cheikh Diop de Dakar  
Faculté des Lettres et Sciences  
Humaines  
BP 5005  
E-mail: bachir@refer.sn  
Tel (221) 338241077/776396228

*Revue d'Études Africaines*  
Revue annuelle  
ISSN : 2337-2621

## COMITÉ DE RÉDACTION

<b>Directeur de Publication</b>	Abdou SYLLA
<b>Directeur de Rédaction</b>	Bassirou DIENG
<b>Membres</b>	Mamadou BA Momar CISSE Moussa DAFF Ibrahima DIOP Youssou Mbargane GUISSÉ Lylia KESTELOOT Amadou LY, Lamine NDIAYE, Amadou Fallilou NDIAYE Boubé NAMAÏWA Albert OUEDRAOGO

## À NOS LECTEURS

*La Revue d'Études Africaines* publie des études et articles originaux se rapportant à la littérature et la philosophie en général et, en particulier, aux rapports de ces disciplines avec les civilisations.

Les textes proposés sont soumis à l'appréciation du Comité de Rédaction qui se réserve la possibilité de solliciter, chaque fois que de besoin, l'avis d'un lecteur extérieur.

Les manuscrits doivent être soumis en trois exemplaires accompagnés d'un résumé (de 15 lignes au maximum) en français et en anglais. Les auteurs doivent envoyer aussi une version électronique pour PC (Word).

Le Comité de Rédaction se réserve la possibilité, sauf refus écrit de l'auteur, d'effectuer des corrections de forme, de décider du moment de la publication, d'éditer les articles soit dans les numéros ordinaires soit dans les numéros spéciaux en fonction de leur sujet.

Les auteurs sont priés de signaler la publication dans une autre revue d'articles déjà acceptés par *La Revue d'Études Africaines*. Toute publication postérieure à celle de *La Revue d'Études Africaines* devra mentionner en référence le numéro concerné.

Chaque auteur reçoit 10 tirés à part et un exemplaire du numéro.

Achévé d'imprimer sur les presses de

 **IMPRIMERIE** +221 33 869 10 16

1<sup>er</sup> semestre 2014

Avec l'appui de l'Ambassade de France au Sénégal